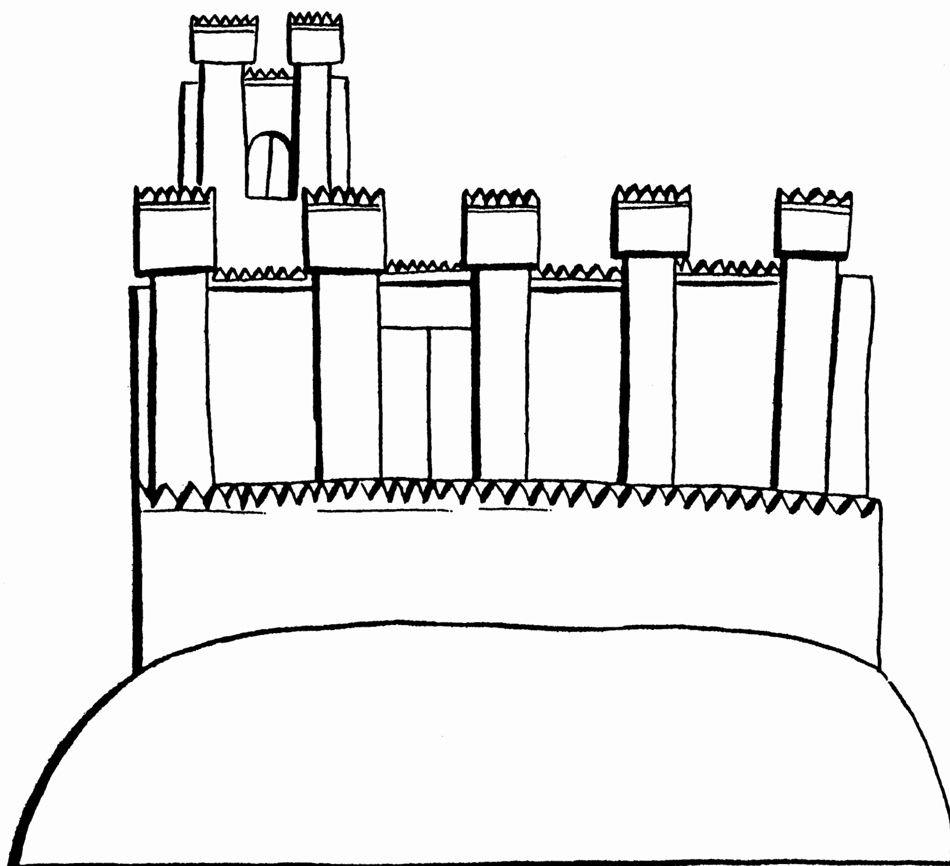
Orbis Biblicus et Orientalis 101

Christoph Uehlinger

Weltreich und «eine Rede»

Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1-9)

Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen



Im Zentrum der 'Turmbauerzählung' Gen 11,1-9 steht ein gescheitertes bzw. von JHWH verhindertes Projekt, der Bau einer Stadt und einer "himmelhohen" Zitadelle (עיר ומגדל וראשו בשמים). Die Umzeichnung eines neuassyrischen Reliefs gibt prägnant den Eindruck von Sicherheit, Macht und Höhe wieder, den eine altorientalische Stadt auf ihre Betrachter und Betrachterinnen ausüben konnte (vgl. Dtn 1,28; 9,1). Die Stadt liegt auf einem Hügel und ist mit einem Vorwerk und gewaltigen Festungsmauern bewehrt. Hoch über den Mauern ragt turmgleich die Palast- und Tempelanlagen umfassende Zitadelle zum Himmel. Die Zeichnung ist im Zitadellbereich leicht ergänzt worden; für die Vorlage vgl. unten S. 378 Abb. 2.

Teil A dieser These wurde als Dissertation von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg Schweiz genehmigt in der Sitzung vom 20. Juni 1989 auf Antrag der Herren Professoren Othmar Keel (Dekan, erster Referent) und Adrian Schenker (zweiter Referent).

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Uehlinger, Christoph
Weltreich und «eine Rede»: eine neue Deutung
der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9)/Christoph Uehlinger.
Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl.; Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1990
(Orbis biblicus et orientalis; 101)
ISBN 3-7278-0697-4 (Univ.-Verl.)
ISBN 3-525-53733-6 (Vandenhoeck u. Ruprecht)
NE: GT

Veröffentlicht mit Unterstützung des Hochschulrates
der Universität Freiburg Schweiz

Die Druckvorlagen wurden vom Herausgeber
als reprofertige Dokumente zur Verfügung gestellt

ISBN 3-7278-0697-4 (Universitätsverlag)
ISBN 3-525- 53733-6 (Vandenhoeck & Ruprecht)

Inhaltsverzeichnis

Vorwort

Die vorliegende Arbeit lag der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg Schweiz im Sommersemester 1989 als Doktoratsthese vor; Teil A wurde am 20. Juni 1989 auf Antrag der Professoren O. Keel und A. Schenker als Dissertation angenommen. Für den Druck wurden beide Teile überarbeitet und mit Indices versehen. In der Zwischenzeit erschienene Literatur wurde nach Möglichkeit eingearbeitet bzw. in den Anmerkungen notiert.

Die hier ausgeführten Thesen sind aus mehrjährigem Umgang mit einem immer wieder faszinierenden Text erwachsen. Sie konnten während dieser Zeit, in zunehmend präzisierter Gestalt, bei verschiedenen Gelegenheiten vorgestellt und diskutiert werden: zuerst im Februar 1986 bei einem Souper biblique am hiesigen Biblischen Institut; am 4. Juli 1987 anlässlich der Jubiläumsfeier zum zehnjährigen Bestehen der Schweizerischen Gesellschaft für orientalische Altertumswissenschaft (SGOA) auf dem Jolimontgut ob Erlach (pro manuscripto abgedruckt im Rundbrief Nr. 24 [1987] 5-12); am 5. Dezember 1987 an der Jahrestagung des Kreises katholischer Exegeten der Schweiz in Luzern; und schliesslich vor Studierenden der deutschsprachigen Abteilung der Theologischen Fakultät im Rahmen der interdisziplinären Woche des WS 1988/89. Den ZuhörerInnen verdanke ich Anregungen und Kritik aller Art, besonders aber die Ermunterung, dass es sich lohne, die Thesen in einer ausgearbeiteten Fassung zu veröffentlichen.

Die Arbeit unternimmt einen weiten Gang durch verschiedenste Gebiete, die nicht nur die alttestamentliche Exegese im engeren Sinne, sondern auch altorientalische Archäologie, Assyriologie, Wissenschaft des Frühjudentums, Patristik u.a.m. umfassen. Dass den Kompetenzen eines einzelnen hier Grenzen gesetzt sind, ist klar. Umso mehr bin ich Fachleuten zu grossem Dank verpflichtet, die mich in ihren jeweiligen Spezialgebieten immer wieder hilfreich beraten haben: An erster Stelle ist hier Prof. Karlheinz Deller (Heidelberg) zu nennen, dessen unermüdliche Hilfe angesichts der in Fribourg völlig fehlenden assyriologischen Infrastruktur für die Fertigstellung der Arbeit geradezu vital war. Pascal Attinger (München) verdanke ich eine unveröffentlichte Bearbeitung der "Beschwörung des Nudimmud" (9.21.), Prof. Manfred Weippert (Heidelberg) die Überlassung seiner Bearbeitung einer themenrelevanten Passage aus den Annalen Tiglatpilesers III. (9.52.). Dr. P.-R. Berger (Netphen) steuerte zahlreiche Hinweise zu den in dieser Arbeit herangezogenen neubabylonischen Königsinschriften bei (5.22., 5.33., 10.22.). Prof. R. Borger (Göttingen) beantwortete dankenswerterweise eine bibliographische Anfrage, die zur definitiven Elimination einer angeblichen assyrischen 'Turmbau'-Version führte (S. 407 Anm. 5). Mit Prof. H. Seebass (Bonn), dessen Kommentar zur Genesis

vor dem Abschluss steht, stand ich in regem Gedanken- und Manuskriptaustausch. Dr. Ch. Levin (Göttingen) stellte mir Auszüge aus seiner Arbeit zum 'Jahwisten' zur Verfügung. Kollegen und Freunde am Biblischen Institut standen, jeder in seinem jeweiligen Spezialgebiet (von der Textkritik bis zur Textverarbeitung am Computer), mit Ratschlägen zur Seite, wobei Prof. D. Barthélemy und Dr. Max Küchler für Wegweisungen im Dickicht der frühjüdischen und rabbinischen Literatur besonders zu danken ist. Prof. A. Schenker, dem ich für die Übernahme des Zweitgutachtens danke, steuerte zahlreiche ebenso herausfordernde wie hilfreiche Randnotizen bei, die zu mancherlei Präzisierung geführt haben. Prof. G. Schelbert beriet mich bei aramäischen und äthiopischen Problemen, Dr. Flavio Nuvolone in patristischen Fragen. Prof. D. van Damme gab Auskunft zu einem armenischen Spezialproblem (S. 98 Anm. 254). Es versteht sich von selbst, dass all die Genannten für die hier vertretenen Thesen nicht verantwortlich gemacht werden können.

Dankbar erwähnen möchte ich auch das Seminar für vorderasiatische Archäologie und altorientalische Sprachen der Universität Bern, das unter der Leitung von Prof. Markus Wäfler wahre Pionierarbeit im assyriologischen Niemandsland Schweiz leistet und mir immer wieder Gastfreundschaft gewährt hat.

Bei der Beschaffung und Zusendung weit verstreuter Literatur waren mir neben den bereits Genannten Prof. Pierre Briant (Toulouse), Geert van Dok (Bern), Reinhart Gronbach (Jerusalem), Dr. L.D. Levine (Toronto), Mary C. Nebelsick (Heidelberg), Dr. Thomas Römer (Genf) und Mani Rohner (Bern) behilflich. Das Personal der Kantons- und Universitätsbibliothek hat mir über die interurbane Ausleihe ganze Berge von Büchern und Fotokopien verschafft. Niko Georgi und Ulrich Kaltwasser tippten bei der Umstellung auf die Textverarbeitung bereits geschriebene Kapitel in den Computer. Ihnen allen sei ebenfalls herzlich gedankt.

Der vielseitige Dank soll zum Ausdruck bringen, dass diese Arbeit nicht im Alleingang geschrieben worden ist, sondern Hilfe von vielen Seiten erfahren hat. Besonders wichtig ist mir aber der Dank an Prof. Othmar Keel. Die Arbeit und ihr Autor sind von ihm während mehreren Jahren in jeder erdenklichen Hinsicht gefördert und unterstützt worden. Othmar Keel hat seinem Assistenten in grosszügigster menschlicher und fachlicher Offenheit die nötige Zeit und den Raum zur Verfügung gestellt, eine These zu begründen, die nicht direkt auf der Fluchtlinie seiner eigenen (vornehmlich ikonographischen) Studien lag, wenngleich sie mit der ikonographischen Arbeit das methodische Interesse an Motiven, Motivkonstellationen und deren Geschichte teilt. In einer solchen Atmosphäre gegenseitigen Vertrauens arbeiten zu können, habe ich immer wieder als grosses Privileg erfahren. Othmar Keel danke ich auch für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe "Orbis Biblicus et Orientalis", dem Hochschulrat der Universität Freiburg Schweiz für die Gewährung eines namhaften Druckkostenzuschusses.

Am Ende bleibt eine gewisse Nostalgie: Hunderte von Seiten geschrieben zu haben, die jene, welchen ich menschlich am meisten verdanke und die auch diese Arbeit auf mancherlei Weise mitgetragen haben, meine Eltern, meine Frau, meine Kinder und viele Freunde, aus fach- und/oder fremdsprachlichen Gründen kaum einmal lesen werden. Meinen Eltern verdanke ich jahrelange, stets interessierte Begleitung und finanzielle Unterstützung meines Studiums; ihnen sei diese Arbeit denn auch in erster Linie zugeeignet.

Umfang, Fussnoten und die verwertete Fachliteratur weisen dieses Buch als typisches Produkt eines mitteleuropäischen Schreibtischs aus. Es sei aber nicht verschwiegen, dass wesentliche Intuitionen für die hier vertretenen Thesen nicht nur in meiner alltäglichen Lebenswelt wurzeln, sondern auch aus Erfahrungen der Bibelarbeit mit befreiungstheologisch engagierten Ordensleuten in Haïti zehren. Meiner Frau danke ich für die Bereitschaft, den Gefährten und Familienvater wiederholt mehrere Wochen dieser Lerngemeinschaft mit Verarmten und Entrechteten zu überlassen.

Hinsichtlich der motivgeschichtlichen Verankerung von Gen 11,1-9 werden hier Materialien bereitgestellt, die bisher, obwohl teilweise seit über einem Jahrhundert ediert und bekannt, weitgehend brachgelegen haben und mit denen sich die künftige Forschung wird auseinandersetzen müssen. Es galt in einem gewissen Sinn archäologische Arbeit zu leisten und freizulegen, was durch jahrhundertealte Fixierungen der Interpretation verschüttet worden war. Dass Archäologen nicht immer die besten Interpreten ihrer eigenen Funde sind und in der Regel dazu neigen, diese bei der Interpretation einer Kultur oder einer Periode zu überschätzen, ist bekannt. Gehalten, eine These zu präsentieren, mag auch ich den einen oder anderen Aspekt etwas überzogen haben. Es ist darum nun an der Zeit, die Funde aus der Hand zu geben und andere zur (gegebenenfalls konkurrierenden) Interpretation und zum kritischen Dialog einzuladen.

Freiburg Schweiz, im Mai 1990 — Christoph Uehlinger

Bemerkungen zu Transkription, Transliteration und Zitation

Zur Transkription:

Bei der Wiedergabe *griechischer* Wörter wurde (der Manuskripttradition entsprechend und der Einfachheit halber) auf die Angabe von Akzenten verzichtet und nur der Spiritus als Lesehilfe belassen. Bei der Transliteration *keilschriftlicher* Quellen wurde trotz der unterschiedlichen Qualität der Vorlagen (Editionen und Bearbeitungen) ein einigermassen durchgehender mittlerer Standard angestrebt; die Transliterationen sind in Details verbesserungsbedürftig, sollen die LeserInnen aber direkt über den zugrundeliegenden Originaltext informieren. Wegen der für die Textverarbeitung verwendeten Software musste ich mich allerdings für die Angabe des Textbestandes auf vollständige Klammern [...] beschränken und bei der Zeichentranskription nebeneinander Majuskeln und akzentuierte Minuskeln verwenden (z.B. BàD, Ká). Lautlängen (ā, ē, ī, ū usw.) wurden der Einfachheit halber nur bei Transliteration und Transkription der Quellen, nicht im laufenden Text verwendet (also z.B. *dūru*, aber: Dur-Šarrukin; ^{d}*Sîn*, aber: Sin usw.). Für die Wiedergabe sumerischer Wörter und Texte wurde Sperrsatz nur ausnahmsweise verwendet.

Zur Zitation:

Abkürzungen der biblische Bücher nach dem "Ökumenischen Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien" (Stuttgart ^{2}1981), *keilschriftliche Quellen* nach den in AHw, CAD und HKL üblichen Abkürzungen, *rabbinische Literatur* nach (STRACK/)STEMBERGER, Einleitung.

Textausgaben biblischer, frühjüdischer und rabbinischer Literatur sowie *Kommentare zu Gen* werden nur unter dem Namen des Herausgebers oder Autors zitiert, ausgenommen JOSEPHUS und PHILO[N] (zitiert wie die klassischen Autoren DIODORUS; HÉRODOTE/HERODOTUS; PLATON; STRABO).

Bibliographische Abkürzungen halten sich an S. SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin-New York 1984; erweitert: DERS., Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis, Berlin-New York 1976.

Im *Literaturverzeichnis* sind aus Platzgründen nur jene Titel aufgeführt, die mehrfach, nur mit Kurztitel und/oder nur mit dem Verfassernamen zitiert wurden. Titel, auf die (z.B. bei einmaligem Hinweis auf eine Textstelle und deren Edition oder Bearbeitung) nur einmal bzw. im Rahmen eines einzelnen Arguments verwiesen wird, sind in der entsprechenden Fussnote vollständig nachgewiesen.

1. Einleitung

Es gibt wohl nur wenige Texte des Alten Testaments, bei denen so wenig Aussicht zu bestehen scheint, zu ihrer Interpretation irgend etwas Neues beitragen zu können, wie dies für die sog. 'Turmbauerzählung' Gen 11,1-9 der Fall ist. Der Sinn dieser Erzählung scheint festgeschrieben zu sein. Aus dem Chor der beamteten InterpretInnen, ExegetInnen, ReligionspädagogInnen, KatechetInnen, PredigerInnen usw. tönt gewaltiges Unisono, als sei die 'babylonische Sprachverwirrung' rückgängig gemacht. Und nicht nur inspirierte TheologInnen wissen den Sinn der Erzählung, längst schon hat dieser sich tief im kollektiven Unbewussten des Abendlandes festgemacht – vermittelt nicht zuletzt durch eine lange Reihe bildlicher Darstellungen des 'Turms von Babel'[1], deren heute bekannteste zum einen ein Gemälde von Pieter BRUEGHEL d. Ä. aus dem Jahre 1563[2], zum anderen ein dieses in einer Art 'relecture' aktualisierendes Poster von Pierre BRAUCHLI mit dem Titel "Babylon heute"[3] sein dürften.[4] Letzteres Poster geht davon aus, dass auch ein jugendbewegter Freak der 70er und 80er Jahre die Bedeutung des Bildes ohne Kommentar verstehen kann: Kein Zweifel, der 'Turm zu Babel' hat, zumal mit dem Wiederaufkommen apokalyptisierender Endzeitstimmung verschiedenster Couleur, auch heute noch unbestreitbaren Symbolwert.[5]

---

[1] Vgl. dazu H. MINKOWSKI, Aus dem Nebel der Vergangenheit steigt der Turm zu Babel. Bilder aus 1000 Jahren, Berlin 1960; eine Neubearbeitung(?) dieses Buches mit dem Titel "Vermutungen über den Turm von Babel" ist angekündigt (Nördlingen 1990?).

[2] Vgl. dazu F. GROSSMANN, Brueghel. Die Gemälde. Gesamtausgabe, London und Köln 1955, Taf. 50.52-54.56; J. KASS, Pieter Brueghel. Der Turmbau zu Babel, Hanau 1984.

[3] Das Poster (Tanner + Staehelin Verlag, Waserstrasse 16, CH-8029 Zürich) ergänzt den bekanntlich vom römischen Kolosseum inspirierten gewaltigen Unterbau Brueghels stracks zum himmelragenden Kühlturm eines Atomkraftwerks.

[4] Der an Gen 3 anschliessende vermessene Wunsch der Fischersfrau:"Ich will werden wie der liebe Gott!" im bekannten plattdeutschen Märchen wird von G. LIPINSKY mit einer Collage illustriert, die Brauchlis Kühlturmposter übernimmt (Von dem Fischer un syner Fru, Eschbach 1987).

[5] Zum 'Turmbau' in der literarischen Tradition vgl. zusammenfassend S. LIPTZIN, Biblical Themes in World Literature, Hoboken/NJ 1985, 25-38; jüngst H. KRELLMANN, Babel ist überall. Lesebuch (dtv 11161), München 1989.

Eine Geschichte der 'Babel'-Symbolik kann und soll hier nicht geboten werden.[6] Dafür stehen neben dem bereits genannten Bildband von H. MINKOWSKI u.a. das monumentale sechsbändige Werk von Arno BORST zur "Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker"[7] und eine vor wenigen Jahren kürzlich erschienene, knappe Darstellung über Babel "du texte au symbole" von Hubert BOST[8] zur Verfügung.[9]

Das Riesenwerk des Mediävisten BORST führt in der berüchtigten Baumetaphorik von den "Fundamenten" ([Bd. I] Naturvölker, Alt-Ägypten, Ferner Osten, Indien, Alter Orient, Hellas) über den "Aufbau" (Israel, Hellenismus, spätantiker Synkretismus, Spätjudentum [*sic*], Frühchristentum, griechische und orientalische Kirchenschriftsteller, Islam) und "Ausbau" ([II/1] lateinische Kirchenschriftsteller, frühes und [II/2] späteres Mittelalter bis zur Spätscholastik) zum "Umbau"[10] durch (III/1) frühneuzeitliche Gelehrte und Patrioten, Humanisten und Reformatoren, Skeptiker, Rationalisten, Orthodoxe sowie (III/2) Aufklärer und Apologeten, Revolutionäre und Romantiker und endet schliesslich mit "Altem und Neuem im 20. Jahrhundert". "Schlüsse" über das Verhältnis von Sprache und Geschichte sowie umfangreiche Register runden das Ganze ab (IV).

Vom "Ereignis von Babel" nach Gen 11,1-9 wird nur kurz gehandelt (I 116-119). Fast eine ganze Seite dient dem Textzitat, das als nahezu selbstverständlich und keines längeren Kommentars bedürftig präsentiert wird. Den historischen 'Turm von Babel' identifiziert BORST als Ziqqurrat, genauer als Etemenanki von Babylon (I 79f.83f).

Die Monumentalität dieses Werks (2320 S.) scheint auf die weitere Forschung eher beklemmend als stimulierend gewirkt zu haben. Jedenfalls wird es zwar immer wieder in bibliographischen Fussnoten aufgeführt, fast nie aber findet man ein Zitat oder, von Rezensionen abgesehen, eine ausführlichere wissenschaftliche Auseinandersetzung damit.[11]

Das Buch von H. BOST behandelt nach einem relativ ausführlichen exegetischen Teil (13-114) die Babelsymbolik von Frühjudentum bis Reformation, bei Dante, in den Utopien, der klassischen Sprachphilosophie und in der Neuzeit (115-206), schliesslich die spezifisch theo-

---

[6] Für eine Bewertung ist hier nicht der Ort. Immerhin sei der Hinweis auf eine m.E. ganz aussergewöhnlich gelungene Aufnahme der Erzählung in einem Gedicht von D. SÖLLE erlaubt, das sich durch eine bei TheologInnen eher seltene Freiheit von Stereotypen auszeichnet (Die bauruine, in: D. SÖLLE, Spiel doch von brot und rosen. Gedichte, Berlin [2]1983, 28).

[7] Untertitel von BORST, Der Turmbau von Babel (1957-1963).

[8] BOST, Babel (1985); vgl. die beiden Vorstudien desselben Verfassers: Le récit de Babel (1979, publ. 1983); A propos de Babel comme symbole (1981).

[9] Sie wäre zu ergänzen um einen Exkurs über die feministische Verwendung des Babel-Symbols, die, so weit ich sehe, in durchaus traditionellen Bahnen zu laufen scheint und (wie spätestens seit Philo üblich) in den 'Turm' das eigene Feindbild projiziert. Vgl. nur die Rede vom "Turm von Babel, den die Phallokratie aufgerichtet hat", bei M. DALY, Gyn/Oekologie. Eine Meta-Ethik des radikalen Feminismus, München 1981, 24f.

[10] Ursprünglich (vgl. Bd. I S. VIII) noch als "Abbruch" geplant!

[11] Vgl. aber die für Altorientalisten interessante Rezension durch W. von Soden in BiOr 16 (1959) 129-133.

logische Symbolik Babels und damit zusammenhängende hermeneutische Fragestellungen zur religiösen Sprache (207-254).

"Lire le récit de Babel comme un texte vieux de trois mille ans qui s'écrit *aujourd'hui*, tel est le propos de cet ouvrage" (ebd. 5). Dies macht vielleicht verständlich, warum im exegetischen Teil v.a. die Forschungsgeschichte bis SEYBOLD referiert wird und keine grundsätzlich neuen Erkenntnisse abfallen. Auch BOST bestimmt den 'Turm' als babylonische Ziqqurrat (24f.51-55. 89-94).

Es besteht begründeter Verdacht zur Annahme, dass auch das exegetische Verständnis der Erzählung durch den Symbolcharakter des Babelturms beeinflusst worden ist und weiterhin beeinträchtigt wird. Lässt sich die Tatsache, dass exegetische Veröffentlichungen zum Thema mit 'Turm(bau)'-Bildern eingebunden werden[12], oberflächlich als Konzession an Lesererwartungen bzw. als ästhetisches Mittel zur Umsatzsteigerung rechtfertigen, so hängt die andere Tatsache, dass Gen 11,1-9 in exegetischen Kommentaren in aller Regel mit dem Titel "Der Turmbau zu Babel" überschrieben wird (obwohl doch auch von ganz anderen Dingen, von Einheit und Vermengung der Rede, vom Bau einer Stadt und vom Machen eines Namens, von der Zerstreuung der Menschen über die ganze Erde usw. die Rede ist), zweifellos damit zusammen, dass auch die exegetische Wahrnehmung und Interpretation der Erzählung gewissermassen 'Turm-symbolisch' affiziert ist.

Es liegt auf der Hand, dass die Interpretationsgeschichte eines Textes vielfach wesentlich durch sekundär an den Text herangetragene Interpolationen determiniert wird. Auch die exegetische Fachliteratur gibt sich oft mehr mit dem Referieren von exegetischen Positionen und diversen 'Glaubensbekenntnissen' ab als mit dem Detail der ihr vorgegebenen Texte. Besonders im theologischen Bereich gibt es sozusagen 'kanonische' Interpretationen, welche der detaillierten Auseinandersetzung mit den Texten selbst gar nicht mehr zu bedürfen scheinen. Gen 11,1-9 gehört mit seinem Symbolstatus zu den Texten, die längst derartigen 'kanonischen' Interpretationen und Doktrinen zum Opfer gefallen sind.

"La richesse symbolique est un risque lorsque l'on est confronté à un texte dépouillé: lire le texte de Gn 11/1-9 exige que l'on mette entre parenthèses l'extraordinaire bagage littéraire, poétique, pictural...auquel il a donné lieu."[13] D.h., dass *vor* einer ernsthaften exegetischen Beschäftigung mit Gen 11,1-9 der Text gewissermassen gegen die Hauptlinien seiner Interpretation wiedergewonnen werden muss.

Die vorliegende Arbeit unternimmt den Versuch, den (hebräischen) *Text* von seinen *Interpretationen* zu unterscheiden. Es geht ihr zunächst darum, jenes aus Archäologie und Theologie zusammengestückte Konglomerat exegetischer com-

---

[12] Vgl. etwa GOWAN, When Man Becomes God (Radierung von N. COCHIN [MINKOWSKI Abb. 283]); BOST, Babel (Poster von P. BRAUCHLI).

[13] BOST, Babel comme symbole 428.

munis opinio zu verstehen, wonach Gen 11,1-9 eine vom Bau einer *Ziqqurrat* handelnde Erzählung über die menschliche *Hybris* sein soll (**Teil A**). Deshalb sollen Hauptlinien der Interpretationsgeschichte von Gen 11,1-9 verfolgt werden, die direkt oder indirekt auf das Verständnis des Textes in der *exegetischen* Fachliteratur eingewirkt haben.

Um allerdings der Gefahr zu begegnen, die für eine Rezeptionsgeschichte von Gen 11,1-9 relevanten Texte (gegebenenfalls auch Bilder) einfach als Steinbruch auszubeuten und um der grossen Linien willen Stichworte und Sätze von ihrem Kontext isoliert zu präsentieren, bietet der Überblick über die Interpretationsgeschichte zunächst eine relativ ausführliche Würdigung antiker frühjüdischer Interpretationen, Interpolationen und Paraphrasen (**Kap. 3**). Nicht immer war Gen 11,1-9 so sehr Opfer einer einseitigen und geradezu monolithischen Interpretation wie heute. Die Interpreten haben immer wieder ihre eigenen Fragen, welche vom Vorlagetext allein her offengelassen werden mussten, in die Überlieferung vom Bau von Stadt und 'Turm' zu Babel eingetragen, den Text paraphrasiert und ihn teilweise stark erweitert. Besonders die im Vorlagetext nur knapp genannte Motivation der 'Turmbauer', die Funktion des 'Turms', seine (im Text nicht erwähnte, aber vielfach vorausgesetzte) Zerstörung u.ä. haben ihre Phantasie intensiv beschäftigt. Da die zahlreichen Paraphrasen häufig die narrative Struktur des Vorlagetextes beibehalten, widerstreben sie in der Regel einer einlinigen theologisch-konzeptuellen Vereinnahmung.

Die Interpretationsgeschichte von Gen 11,1-9 zeigt auch eine relativ konstante Tendenz, das vom Text geschilderte Geschehen an einem bestimmten Ort, ja an einer genau bestimmten Ruine zu lokalisieren (**Kap. 4**). Diese Tendenz scheint ihren Ursprung in Babylonien selbst zu haben. Sie liegt letztlich der von der grossen Mehrzahl der Exegeten geteilten communis opinio der Archäologen zugrunde, wonach der 'Turm von Babel' als mesopotamische Ziqqurrat, genauer mit Etemenanki, der Ziqqurrat von Babylon, zu identifizieren sei (**Kap. 5**).

Vor allem christliche Kommentatoren favorisierten seit den ersten Jahrhunderten eine philosophisch-ethisch bzw. theologisch moralisierende Interpretation des Textes und formulierten die heute weithin auch in der exegetischen Literatur vorherrschende theologische Doktrin, wonach der 'Turmbau zu Babel' als symptomatisches Projekt widergöttlicher 'Hybris', menschlicher *superbia* oder (gewissermassen als nachsintflutlicher 'Sündenfall') der Sünde schlechthin zu verstehen sei (**Kap. 6**).

Im Anschluss an die Darstellung und kritische Evaluation der Interpretationsgeschichte soll dann der Versuch einer *neuen ('politisch-theologischen') Deutung* der Erzählung vor dem Hintergrund *altorientalischer Weltherrschaftsrhetorik* unternommen werden (**Teil B**).

Kompositions- und literarkritische Beobachtungen erlauben zunächst die hypothetische Rekonstruktion einer Grundschicht sowie die präzise Beschreibung mehrerer Bearbeitungsstufen der Erzählung (**Kap. 7**). Das Hauptgewicht der

hier vorgelegten Neuinterpretation von Gen 11,1-9 liegt jedoch auf der Ebene von Semantik und Motivkritik. **Kap. 8** dient der semantischen Abklärung der Hauptmotive von Gen 11,1-9 («eine Rede/Sprache», Baumotiv, «Stadt und 'Turm'», «Namenmachen», «ein Volk» – mit Ausnahme des sekundären Zerstreuungsmotivs, das im Zusammenhang mit der letzten Bearbeitung der Erzählung in persischer Zeit [10.4.] behandelt wird). Entscheidend für die vorgeschlagene Neuinterpretation ist die in **Kap. 9** dargestellte Geschichte des Motivs der *«einen Rede»*, das sich in Kombination mit anderen Motiven von Gen 11,1-9 (Baumotiv, «Namenmachen», evtl. «ein Volk») besonders in assyrischen Königsinschriften findet. Als Motiv der assyrischen Weltherrschaftsrhetorik und -ideologie hat es in Inschriften Sargons II., die vom Bau der neuen Hauptstadt Dur-Šarrukin handeln, eine letzte, gleichzeitig eine besonders profilierte Verwendung gefunden.

Die Einordnung der Hauptmotive von Gen 11,1-9* in den Horizont neuassyrischer Weltherrschaftsrhetorik und -ideologie stellt die exegetische Interpretation der Erzählung auf eine völlig neue Grundlage und ebnet den Weg zu einer 'politisch-theologischen' Deutung der Erzählung, die im abschliessenden **Kap. 10** geboten wird: Die Grundschicht von Gen 11,1-9* kann als eine vermutlich in der frühen Sargonidenzeit angesichts des Scheiterns des weltherrschaftlichen Bauprojekts von Dur-Šarrukin entstandene 'politisch-theologische' Reflexionserzählung bestimmt werden (10.1.). Ihr Thema ist die Verhinderung eines weltherrschaftlichen Bauprojekts durch JHWH, womit (concretum pro abstracto) ein israelitisch-judäischer Verfasser gleichzeitig eine für seine Zeitgenossen unmissverständliche Kritik an Weltherrschaftsansprüchen überhaupt anmeldet. Diese Erzählung ist in exilischer Zeit angesichts der gigantischen Baumassnahmen Nebukadnezzars II. in Babylon im Rahmen einer satirischen 'relecture' auf die Hauptstadt des neuen Grossreichs übertragen worden (10.2.). Erst durch den Einbau in die vor-'priesterschriftliche' Urgeschichte wurde aus Gen 11,1-9* eine Überlieferung über eine Episode der Frühgeschichte der Menschheit (10.3.). Aber noch in persischer Zeit hat eine letzte Bearbeitung der Erzählung deren 'politisch-theologischen' Charakter wahrgenommen und sie, vielleicht in Anlehnung an die achämenidische Weltreichsidee, positiv als Ätiologie einer durch Sprachen- und Völkervielfalt gekennzeichneten Weltordnung verstanden (10.4.).

Nicht ein von sich überhebenden Menschen gegen Gott gerichtetes Vergehen ist Gegenstand von Gen 11,1-9, vielmehr die Intervention Gottes gegen eine sich im Bau von «Stadt und 'Turm'» konkret manifestierende Form politischer Organisation. Die vorliegende Arbeit unternimmt den Versuch, die Erzählung als kritische, 'politisch-theologische' Reflexion über Weltreich und Weltherrschaft zu verstehen.

A.

Grundzüge einer Interpretationsgeschichte von Gen 11,1-9

"Le texte est beaucoup moins explicite que la version quasi imaginaire véhiculée par notre culture occidentale."

P. GEOLTRAIN

2. Text und Versionen von Gen 11,1-9

Es geht im folgenden darum, aufgrund eines Vergleichs handschriftlich bezeugter Textformen und -versionen (**2.1.**) die genaue Textbasis zu sichern, die den folgenden Untersuchungen, im besonderen den literar- und kompositionskritischen Analysen von Kap. 7 sowie den semantischen Klärungen von Kap. 8-9, zugrundeliegen wird. Dabei wird sich, um das Ergebnis vorwegzunehmen, herausstellen, dass der von den Masoreten überlieferte hebräische Text (MT) an allen Stellen, an denen die Lesarten der alten Versionen oder einzelner hebräischer Handschriften von ihm abweichen, als ursprünglicherer Text vorzuziehen ist. Die Diskussion signifikanter Differenzen zwischen dem MT und den alten Versionen kann gleichzeitig den Blick für inhaltliche Probleme des Vorlagetextes schärfen und dient als Einstieg in die Geschichte der Rezeption und Interpretation von Gen 11,1-9.

Man kann diesen Vergleich verschiedener Textformen mit dem traditionellen Begriff der "Textkritik" bezeichnen, im Gegensatz etwa zur "Literarkritik" (vgl. unten 7.2.), welche *einen* Text hinsichtlich seiner literarischen Einheitlichkeit befragt und eventuelle Fortschreibungsprozesse, denen ein Textnukleus bis zur Fixierung seiner redaktionellen Endgestalt unterworfen war (d.h. seine "Literargeschichte"), zu rekonstruieren sucht. Die Grenze zwischen "Textkritik" und "Literarkritik" ist aber in vielen Fällen fliessend. Die "Textkritik" sieht sich nämlich häufig verschiedenen handschriftlich bezeugten Textformen und -versionen gegenüber, welche nicht als einfache 'Korruptionen' oder Übersetzungen eines hebräischen 'Urtextes' verstanden werden können, sondern das Resultat midraschartiger und anderer Fortschreibungsprozesse darstellen.[1] In diesen Fällen kann es nicht Aufgabe der "Textkritik" sein, *einen* Text als den 'besseren' oder 'ursprünglicheren' zu identifizieren und somit zu privilegieren, oder gar einen hypothetischen Mischtext herzustellen (der vielleicht handschriftlich gar nie existiert hat). Vielmehr sind die *verschiedenen* Textformen bzw. -versionen je für sich genommen auf ihre Aussageintention und Funktion hin zu befragen. Dies impliziert dann u.U. auch die Diskussion literarischer ('literarkritischer' bzw. 'literargeschichtlicher') Fragen im Rahmen der "Textkritik".

Neuerdings sind deshalb von verschiedener Seite Vorschläge für eine differenziertere Terminologie gemacht worden. L. SCHWIENHORST[2] unterscheidet einfache "*Text*kritik" (welcher nur die Aufgabe zukomme, *unbeabsichtigte* Änderungen des Textes, die bei seiner Abschrift entstanden sind, zu erkennnen und zu beseitigen) von "*Literar*kritik" (welche *beabsichtigte* Änderungen eines Textes zu untersuchen habe). Letztere wird hinsichtlich des verschiedenen Objekts der Analyse in eine "*externe* Literarkritik" (Vergleich verschiedener Texttraditionen, inso-

---

[1] Vgl. z.B. D. BARTHÉLEMY et al., The Story of David and Goliath, Textual and Literary Criticism. Papers of a Joint Research Venture (OBO 73), Fribourg und Göttingen 1986.

[2] Die Eroberung Jerichos. Exegetische Untersuchung zu Josua 6 (SBS 122), Stuttgart 1986, 15-21.

fern sie sich in alten *Handschriften* erhalten haben) und eine "*interne* Literarkritik" (die sich auf Beobachtungen innerhalb eines Textes bzw. einer Textform beschränkt, d.h. also dem entspricht, was traditionell unter "Literarkritik" verstanden wird) differenziert.

Die Problematik dieser Abgrenzung liegt m.E. vor allem darin, dass sie die grundsätzliche Unterscheidbarkeit absichtlicher bzw. unabsichtlicher Textänderungen aprioristisch voraussetzt.[3] In manchen Fällen lässt sich aber eine Entscheidung zwischen beabsichtigter oder unbeabsichtigter Textänderung nicht leicht oder gar nicht treffen.[4] Deshalb unterscheidet D. BARTHÉLEMY[5] terminologisch zwischen einer "critique textuelle *sur témoins*" und einer "analyse textuelle *génétique*" (beachte den Akzent auf "critique/analyse *textuelle*" im Gegensatz zur doppelten "*Literar*kritik" bei SCHWIENHORST). In der vorliegenden Arbeit entsprechen diesen beiden Schritten die Abschnitte 2.1. bzw. 7.2. Die von BARTHÉLEMY vorgeschlagene Differenzierung trägt der Tatsache Rechnung, dass in den beiden Bereichen *verschiedene Objekte*, nämlich eine *Mehrzahl 'real existierenden' Texte* bzw. nur ein *einziger 'real existierender' Text*, Gegenstand der Analyse sind.[6]

Die "critique textuelle sur témoins" stützt sich auf verschiedene Handschriften und vergleicht diese untereinander; die "analyse textuelle génétique" geht von einem einzelnen Text aus, untersucht dessen Einheitlichkeit aufgrund verschiedener Kohärenzstörungskriterien wie auch in bezug auf Signale redaktioneller Überarbeitung[7] und rekonstruiert dadurch hypothetisch erschliessbare Vorstufen des Textes. Im folgenden wird unter Voraussetzung der von BARTHÉLEMY gemachten Unterscheidung gearbeitet; allerdings ziehe ich es aus Konvenienzgründen vor, weiterhin die im Deutschen üblichen Begriffe "Textkritik" (für "critique textuelle sur témoins") und "Literarkritik" (für "analyse textuelle génétique") beizubehalten.

Eine auf handschriftlichen Textzeugen fussende "Textkritik" wird sich nicht mit der einfachen Diagnose von Abschreibefehlern begnügen wollen, kann aber gerade wegen ihrem Bestehen auf einer literargeschichtlichen Dimension ihrer Analysen der "Literarkritik" wertvolle Dienste leisten, insofern sie dieser aus der handschriftlichen Überlieferung gewonnene Beob-

---

[3] Ob es sich etwa bei den unten diskutierten Varianten 10 (V. 6b: MT יומר vs. Sam יומנו) und 11 (V. 7a: MT שפחם vs. Sam שפחים) um beabsichtigte oder unbeabsichtigte Textänderungen handelt, lässt sich kaum entscheiden. Sicher ist nur, dass die Änderung einen neuen Textsinn produziert.

[4] Vgl. D. BARTHÉLEMY, L'enchevêtrement de l'histoire textuelle et de l'histoire littéraire dans les relations entre la Septante et le texte massorétique. Modifications dans la manière de concevoir les relations existant entre la LXX et le MT, depuis J. Morin jusqu'à E. Tov, in: A. PIETERSMA/C. COX, eds., De Septuaginta (FS J.W. WEVERS), Mississauga/Ont. 1984, 21-40; DERS., The Story 142.

[5] The Story 142.

[6] Auch SCHWEIZER (Literarkritik 24 Anm. 2) nennt als Charakteristikum der "Textkritik", dass sie "sich mit der synchronen Sicherung und Beschreibung tatsächlich existierender Handschriften befasst". Vgl. nun auch H.-J. STIPP, Das Verhältnis von Textkritik und Literarkritik in neueren Veröffentlichungen: BZ 34 (1990) 16-37, demzufolge "als einziges einstweilen glaubhaftes Kriterium der Scheidung zwischen Text- und Literarkritik die Zuständigkeit für verschiedene Datenklassen (verbleibt): Textkritik analysiert Daten der Textüberlieferung, Literarkritik solche der Textbeschaffenheit" (37).

[7] Siehe dazu bes. unten 7.22.

achtungen zur Textentstehungs- bzw. Fortschreibungsgeschichte liefert, welche die "Literarkritik" allein aufgrund von Kohärenzstörungskriterien u.U. gar nicht machen könnte.[8]

Die folgende Diskussion behandelt nicht nur Einzelprobleme textkritischer Art. Wenn die anderen Textformen und die alten Übersetzungen auch nichts für die Restitution eines ursprünglicheren, dem MT vorausliegenden Textes beizutragen vermögen, so müssen sie doch als wertvolle Zeugen für die frühe Interpretationsgeschichte von Gen 11,1-9 gelten. Es ist ja zum vorneherein zu erwarten, dass die 'Übersetzer' (bzw. deren hebräische Vorlagen) den ihnen vorgelegenen Text gerade dort interpretiert oder fortgeschrieben haben, wo erstens der in mancherlei Hinsicht offene Text selbst Anlass zu formalen wie inhaltlichen Präzisierungen geben musste und/oder wo zweitens über den Text hinausgehende zeitgenössische Interpretationen (in Form von Targum, Midrasch, Homilien usw.) zur Verfügung standen. Wegen der Bedeutung der Versionen als interpretationsgeschichtlicher Zeugnisse sollen die wichtigsten alten Übersetzungen kurz hinsichtlich ihrer Behandlung von Gen 11,1-9 charakterisiert werden (**2.2.**). Abschliessend wird als Grundlage für die folgenden Untersuchungen eine eigene Arbeitsübersetzung von Gen 11,1-9 geboten (**2.3.**).

2.1. Textkritische und semantische Einzelbeobachtungen anhand der Versionen

Die folgende Darstellung beschränkt sich auf die Diskussion von Varianten, die eine *inhaltliche* Differenz zum MT zum Ausdruck bringen, berücksichtigt dagegen rein orthographische Varianten (im wesentlichen fehlende bzw. hinzugefügte matres lectionis) in den hebräischen Handschriften nicht. Dafür sind folgende kritische Editionen eingesehen worden und werden folgende Sigla verwendet:

MT Masoretischer Text nach BHS (Gen bearbeitet von O. EISSFELDT).[9]
Fehler gegenüber Codex Leningradensis B 19A sind zu diesem Textabschnitt nicht bekannt geworden.[10]

Ms(s) Hebräische Handschrift(en) nach B. KENNICOTT, Vetus Testamentum Hebraicum, cum variis lectionibus, 2 t., Oxford 1776. G.B. DE ROSSI, Variae Lectiones Veteris

---

[8] Vgl. in diese Richtung J.H. TIGAY, ed., Empirical Models for Biblical Criticism, Philadelphia 1985.

[9] Vgl. den strukturierten Text in der Beilage!

[10] Vgl. die Liste von Corrigenda zu BHS bei R. WONNEBERGER, Leitfaden zur Biblia Hebraica Stuttgartensia, Göttingen 1984, 100f.

Testamenti..., 4 vol. cum suppl., Parma 1784-1798, nennt keine Varianten zu Gen 11,1-9.
In *Qumran* ist keine Handschrift mit dem Text von Gen 11,1-9 gefunden worden.[11]

Sam Samaritanischer Pentateuch nach VON GALL.[12]

LXX Septuaginta nach WEVERS; vgl. auch RAHLFS.

Aq Aquila nach WEVERS (im Apparat zur LXX) und FIELD.

Syr Pešiṭta nach THE PESHIṬTA INSTITUTE.

TgO Targum Onkelos nach SPERBER; vgl. auch ABERBACH/GROSSFELD.

TgJ Targum Jerušalmi I (= Targum Pseudo-Jonathan) nach CLARKE; vgl. auch GINSBURGER.

TgN Targum Neofiti 1 nach DÍEZ MACHO.

$TgF^{P,V}$ Fragmenten-Targume (= Targum Jerušalmi II) nach KLEIN:
P = Handschrift Paris; V = Handschrift Vatikan.

VetLat Vetus Latina nach FISCHER.

Vg Vulgata nach QUENTIN; vgl. auch WEBER.

Diese Editionen werden in der folgenden Diskussion immer zur Stelle zitiert.

(1) V. 1a

MT, Sam כל־הארץ; LXX *πασα ἡ γη*; Syr כלה ארעא; TgO, TgJ כל ארעא; VetLat *omnis terra*.

TgN כל דיירי דארעא; TgF^V כל דרייא דארעא.

Vg *terra*.

V. 9aβ

MT, Sam כל־הארץ; LXX *πασης της γης*; Syr דכלה ארעא; TgO כל ארעא; VetLat *omnis terrae*; Vg *universae terrae*.

TgJ כל דיירי ארעא ; TgN כל דאירי ארעא .

---

[11] Vgl. J.A. FITZMYER, The Dead Sea Scrolls. Major Publications and Tools for Study (SBL Sources for Biblical Studies 8), Missoula/Mont. 1977, 152 ("Index of Biblical Passages"). Die Babel-Episode fehlt auch im Genesis-Apokryphon (1QApGen). "We cannot determine whether the scroll contained anything about the Tower of Babel...; if it did, it must have been very brief" (DERS., The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I. A Commentary [BibOr 18A], Rome ²1971, 105). Der einzige im Schrifttum von Qumran erhaltene Hinweis auf die Babel-Episode findet sich in 1QM 10,14; siehe dazu unten 10.44.

[12] Der *samaritanische Targum* (A. ṬAL [ROSENTHAL], The Samaritan Targum of the Pentateuch. A Critical Edition. Part I: Genesis, Exodus [Texts and Studies in the Hebrew Language and Related Subjects 4], Tel-Aviv 1980) wird bei der folgenden Diskussion nicht berücksichtigt, da er vom hebräischen Text des Sam abhängt; seine Varianten zum MT entsprechen immer den Varianten des Sam, weshalb es genügen kann, letztere zu notieren.

Die Wendung כל־הארץ kommt in Gen 11,1-9 MT nicht weniger als fünfmal vor und gehört zu den Schlüsselbegriffen der Erzählung in ihrer vorliegenden Form. Eine semantische Spannung ist hinsichtlich des Gebrauchs der Wendung insofern festzustellen, als die Belege in zwei Gruppen aufgeteilt werden können, je nachdem, ob die Wendung «die ganze Erde» im Sinne ihrer Bewohner (also: alle Welt = die ganze Menschheit: V. 1a.9a*α*) oder im Sinne ihrer räumlichen Totalität (also die ganze bewohnbare Erdoberfläche: V. 4b.8a.9b stets in der Verbindung על־פני כל־הארץ) bezeichnet.[13]

LXX (ihr folgend VetLat), Syr und TgO halten sich an den hier durch MT und Sam repräsentierten hebräischen Vorlagetext, während andere Versionen die semantische Spannung auflösen, indem sie in V. 1a.9a die "Bewohner" der Erde nachtragen. Die Korrektur zu כל דיירי (ד)ארעא "alle Bewohner der Erde" steht zweifellos am Beginn dieser Modifikationen; die korrumpierte Zwischenform דאירי (TgN zu V. 9a) weist zu der durch (vermutlich unabsichtliche) Permutation entstandenen Lesart דריא "Generationen". Letztere widerspricht der üblichen rabbinischen Tradition, welche in bezug auf die Babel-Episode stereotyp immer nur von *einer* Generation, der "Generation der Trennung" (דרא דפלגותא u.ä.[14]) spricht.

Nicht recht verständlich (und eindeutig lectio difficilior) ist mir das einfache *terra* der Vg in V. 1a, das nicht nur gegen die hebräische Vorlage (כל־) und alle anderen Versionen, sondern auch gegen V. 9a *universa(e) terra(e)* steht. Vielleicht soll dadurch die Perikope enger an die vorhergehende angeschlossen werden (Gen 10,32 Vg *gentes in terra post diluvium*). Die semantische Spannung zwischen V. 1a.9a und V. 4b.8a. 9b beseitigt die Vg dadurch, dass sie an den letzteren Stellen stets einen Pl. setzt (V. 4b.8a *in universas terras*; V. 9b *super faciem cunctarum regionum*).

(2) V. 1b

MT, Sam ודברים אחדים ; Vg *et sermonum.*

LXX *και φωνη μια*; Syr וממללא חד ; TgO, TgN וממלל חד, von TgJ und TgF[V] weiter ausgeführt zu וממלל חד ועיתא/ועיצה חדא ; VetLat *et vox una.*

Mit Ausnahme der Vg haben hier sämtliche Versionen einen Sg.; dieser scheint in der Tat dem betonten Gedanken der Einheit der Rede näherzuliegen als der hebräische Pl. Letzterer dürfte jedoch ursprünglich sein. Die Versionen haben דברים אחדים approximativ im Sinne von "eine einzige Redeweise" o.ä. verstanden.

---

[13] Zur literarkritischen Relevanz dieser Beobachtung siehe unten S. 308f (1)-(4).

[14] Aram. פלגותא/פלוגתא bedeutet "Trennung" sowohl im Sinne von "Unterteilung, Absonderung, Zerstreuung" (Gen 11) als auch von "Streit, Hader, Krieg" (vgl. LEVY, Wörterbuch IV 47; DERS., Chaldäisches Wörterbuch II 266f). "Generation der Trennung" ist der rabbinische terminus technicus für die 'Turmbau'-Generation. Er geht auf die 'etymologische' Deutung des Namens "Peleg" in Gen 10,25 (5. Generation nach der Flut, d.h. genau zwischen Flut und Abraham) zurück:"Dem Eber wurden zwei Söhne geboren: der Name des einen war Peleg, denn zu seiner Zeit wurde die Erde geteilt (נפלגה)."

(3) V. 1b

MT, Sam ודברים אחדים ; Vg *et sermonum eorundem*; entsprechend Syr und die Targumim, die äthiopische und die bohairische Übersetzung.[15]

LXX *και φωνη μια πασιν*; VetLat *et vox una omnibus*.

Die lectio brevior ist vorzuziehen. Gelegentlich wird vermutet, der Dativzusatz am Satzende sei über eine hebräische Vorlage לכלם in die LXX eingedrungen.[16] WESTERMANN, der die Möglichkeit nicht ausschliesst, dass LXX hier "den ursprünglichen Text" bewahrt habe, weist darauf hin, dass sich damit für V. 1 "ein rhythmisch schöner Parallelismus" (besser: ein Chiasmus) ergäbe.[17] Damit ist aber gerade ein guter stilistischer Grund für eine sekundäre Hinzufügung von *πασιν* oder לכלם angesprochen, wogegen der Wegfall von לכלם in MT nur schwer verständlich zu machen wäre. Das *πασιν* dürfte in der griechischen Textüberlieferung hinzugekommen sein und nicht auf hebräisches לכלם zurückgehen, da schwer einzusehen wäre, warum der griechische Übersetzer in derselben syntaktischen Position einmal *πασιν* (V. 1b), ein andermal *παντων* (V. 6aβ; nur $^{var.}$*πασιν*) gesetzt hätte. VetLat hat den Zusatz bereits vorgefunden.

(4) V. 2b*α*

MT, Sam (בארץ) שנער; LXX (*ἐν γῃ*) *Σενναaρ*; Syr (בארעא ד)סנער; VetLat, Vg *(in terra) Sennaar*.

TgO, TgJ, TgN (בארעא ד)בבל; VetLat$^{var.}$ *(in terra) Babilonis*; vgl. AntBibl 6,1[18].

TgF (בארעא ד)פונטוס.

Die qualitativ und quantitativ bessere Bezeugung spricht eindeutig zugunsten der Lesart von MT. Die Variante "Babel" erklärt sich natürlich von der Namensätiologie in V. 8 her. Da die Targumim den Bau ausdrücklich als idolatrisches Werk darstellen[19], lag es nahe, den traditionell mit Götzendienstpolemik verbundenen Namen "Babel" schon in V. 2b*α* dem trotz Sach 5,11 weniger stereotypen "Schinear" vorzuziehen. Die Erzählung wird durch diese Abänderung vereinfacht.

Die Variante "Pontus" ist nicht leicht zu verstehen; sie dürfte die Erzählung für Hörer der römischen Zeit aktualisieren. Pontus, Königreich bzw. spätere Provinz an der Nordküste Kleinasiens, ist TgF^{V} zu Gen 14,9 als Reich des Königs Amraphel bekannt.

---

[15] Zu Bo vgl. nun M.K.H. PETERS, A Critical Edition of the Coptic (Bohairic) Pentateuch. I: Genesis (SBL Septuagint and Cognate Studies 19), Atlanta 1985. Äth und Bo könnten auf einen nicht- bzw. vorhexaplarischen griechischen Text zurückgehen (so WEVERS, Genesis 43f.47; skeptischer urteilt allerdings M.K.H. PETERS, The Textual Affinities of the Coptic [Bohairic] Version of Genesis, in: COX, ed., VIth Congress 233-254).

[16] Vgl. nur BHK und BHS (im Apparat); WESTERMANN 710; BOST, Babel 14 u.ö.

[17] Kommentar 710.

[18] Siehe unten S. 118.

[19] Siehe dazu unten 3.13.

(5) V. 3a*γ*

MT, Sam ונשרפה לשרפה .

TgO ונשרופינון בנורא ; TgJ^corr.^, TgN יתהון באתונא (TgJ וניר < ונזוי*) ונזי ; Syr ונקד אנין בנורא ; LXX *και ὀπτησωμεν* *αὐτας*(^var.^ *αὐτους*) *πυρι*; VetLat, Vg *et coquamos illos* (^var.^ *eas*/*eos*) *igni*.

Das Hebräische bietet hier eine figura etymologica, welche der im Parallelismus zuvor genannten, auf das Formen von Ziegeln bezogenen nachgebaut ist. Unklar bleibt, ob an das Brennen der Ziegel oder an das Erhitzen von Bitumen gedacht ist.[20] Die Versionen haben diese Unschärfe mit Hilfe eines nachgetragenen Personalpronomens aufgelöst und ganz klar an das Brennen der *Ziegel* in einem Feuer bzw. einem Ofen gedacht.

Keine der Versionen hat versucht, die figura etymologica beizubehalten bzw. zu übertragen, so dass das Wortspiel, dessen literarische Funktion es u.a. ist, die Einheit der Sprache, näherhin die «einerlei Wörter» דברים אחדים (V. 1b) zu illustrieren[21], verloren gehen musste.

(6) V. 5a*α*.6a*α*.8a.(9a*β*)

MT, Sam יהוה ; TgO יי ; TgJ ייי ; TgN ייי(ד שכינתיה); Syr מריא; Vg *dominus* (nur in V. 8a ^var.^ + *deus*).

LXX *κυριος* (^var.^ + *ὁ θεος*) ; VetLat dominus (^var.^ + *deus*).

Die ausführlichen Lesarten, die für die griechische und die altlateinische Version nur als Varianten bezeugt sind, dürften als innergriechische Textentwicklung (welche VetLat^var.^ bereits voraussetzen) zu verstehen sein (Kumulation der beiden traditionellen 'Übersetzungen' des Tetragramms יהוה) und sind wohl von der abschliessenden Notiz in V. 9b her eingetragen worden, wo die Mehrzahl der Textzeugen der LXX *κυριος ὁ θεος* (VetLat *dominus deus*) liest; siehe unten (16)!

(7) V. 5a*β*

MT, Sam את־העיר ואת־המגדל (לראת); ebenso die Versionen.

LXX^var.^ *τον πυργον* (*ἰδειν*, ohne *την πολιν και*).

Die von MT vertretene Lesart wird von allen Versionen gestützt. Dennoch sei hier auf die interessante LXX-Variante hingewiesen, die allerdings nur in einem Zitat bei Justin dem Märtyrer[22] belegt ist, da sie schon früh die im folgenden noch oft zu beobachtende Akzentverschiebung von der «Stadt» hin zum 'Turm' bezeugt, welche schliesslich bis zur vollständigen Elimination der «Stadt» im Symbol des 'Turms von Babel' führte.

---

[20] Siehe dazu im Einzelnen unten 8.2.

[21] Siehe dazu unten 7.21. und 8.12.

[22] Dialog mit Tryphon 127,2 (PG 6,771); vgl. unten S. 257f.

(8) V. 5b

MT, Sam בני האדם ; LXX *οἱ υἱοι των ανθρωπων*; Syr בני נשא ; TgJ בני נשא; TgO, TgN בני אנשא ; VetLat *filii hominum*.

Vg *filii <u>Adam</u>*.

Von der Vg her, die die 'Turmbauer' als "Söhne Adams" bezeichnet, könnte man versucht sein, eine hebräische Vorlage בני אדם (ohne Artikel, wie Dtn 32,8 u.ö.) zu postulieren.[23] Diese Verbindung בני־אדם findet sich im AT 32mal, בני־האדם dagegen (unter Abzug der hier diskutierten Stelle) nur 15mal. Von der LXX lässt sich nicht eindeutig auf deren Vorlage zurückschliessen, da diese auch das artikellose בני־אדם in aller Regel mit *υἱοι των ἀνθρωπων* "Menschensöhne" wiedergibt (vgl. etwa 2 Sam 7,14; Ps 11[10],4; 12[11],2.9; 14[13],2 usw.).

Gegen eine ursprünglich artikellose Lesart stehen aber zunächst einmal alle hebräischen und aramäischen Textzeugen. Ausserdem übersetzt die Vg auch in Koh 3,21 בני־האדם mit *filiorum Adam*. Ausschlaggebend für die Erkenntnis, dass sie hier ebenfalls auf בני־האדם mit Artikel wie MT zurückgehen dürfte, ist aber die Tatsache, dass sie schon in Gen 2,19-25;3,8f.12.20-22.24; 4,1 jeweils האדם mit dem Eigennamen *Adam* wiedergibt.

Die in der redaktionellen Zusammenarbeitung einzelner Erzählungen zur vor-'priesterschriftlichen' Urgeschichte angelegte Querbeziehung von Gen 2f zu Gen 11,1-9[24], welche die Babel-Episode als eine Art nachsintflutlichen Sündenfall erscheinen lässt, ist von der Vg deutlich in diesem Sinne akzentuiert worden. Die Übersetzung von בני האדם mit *filii Adam* könnte sich zudem auch vom vorausgehenden genealogischen Kontext (Gen 10f) her nahegelegt haben.

(9) V. 6aβ

MT, Sam עם אחד ושפה אחת; LXX *γενος ἑν και χειλος ἑν*; Syr עמא חד ולשנא חד; TgO, TgJ עמא חד ולישן חד; TgN אומה (sic) חדה לשון חד ; VetLat *genus unum et labium unum*; Vg *unus est populus et unum labium*.

LXX^var. *γενος ἑν και χειλος ἑν <u>και φωνη μια</u>*; Chrysostomus ohne *γενος ἑν*!); Vet Lat^var. *ecce labia <u>et vox...una</u>* (ohne *genus unum*!).

Griechische und altlateinische Varianten haben hier von V. 1b her ein zweites die Sprache betreffendes Motiv eingetragen. Die Einheit der *Sprache* interessierte offenbar mehr als die Einheit des *Volkes* und verdrängte letztere zuweilen ganz. Das ursprünglich der *politischen* Metaphorik entstammende Motiv der «einen Rede»[25] wanderte so ganz in den 'linguistischen' Bereich ab und verkümmerte dort zu einer rein sprachgeschichtlich verstandenen Notiz.

---

[23] Vgl. zu einem verwandten Problem in Gen 2,20 D. BARTHÉLEMY, "Pour un homme", "Pour l'homme" ou "Pour Adam"? (Gn 2,20), in: J. DORÉ/P. GRELOT/M. CARREZ, éds., De la Tôrah au Messie. Mélanges H. CAZELLES, Paris 1981, 47-55.

[24] Vgl. dazu bes. S. 322-325 und 563-565.

[25] Siehe dazu unten Kap. 9.

(10) V. 6b*β*

MT יזמו; LXX *ἐπιθωνται*; Syr (ד)אתחשבו; TgO, TgJ, TgN (ד)חשיבו; VetLat *proposuerunt* (var. *conati fuerint*); Vg *a cogitationibus suis.*

Sam יזמנו .

Die hebräische Textüberlieferung gibt hier die Wahl zwischen der Wurzel זמם "planen" (MT) und der Wurzel זמן "bestimmen, festsetzen" (Sam). Die Versionen scheinen eher die Lesart des MT zu stützen, sind aber nicht ganz eindeutig. Für MT spricht auch die Tatsache, dass זמן sonst im Alten Testament (Esr 10,14; Neh 10,35; 13,31) nur im pu. im spezifischen Sinne von "festgesetzten" Kultzeiten (vgl. akk. *simānu*[26]) belegt ist, wogegen זמם qal immerhin 13mal vorkommt. Die Lesart des Sam dürfte auf einen Abschreibefehler (ן < ו) zurückgehen.

(11) V. 7a*β*

MT שפתם; LXX *αὐτων την γλωσσαν* (var. *την γλωσσαν αὐτων*; TgO, TgJ, TgN לישנהון; VetLat *linguam eorum* (var. *ipsorum*, *illorum*); Vg *linguam eorum*.

Sam שפתים; Syr לשנא (Pl.); entsprechend (Pl., ohne Pronominalsuffix) die armenische Übersetzung[27].

LXXvar. *τας γλωσσας αὐτων*; VetLatvar., Vgvar. *linguas eorum*; vgl. Jub 10,22[28]; Ant Bibl 7,3; vgl. 32,1[29]; GrBar 3,6[30].

In diesem Falle spricht für die Lesart des MT (Sg. mit Pronominalsuffix) neben der wesentlich breiteren Bezeugung in den Versionen auch der Umstand, dass sie inhaltlich konsequent an V. 1.6.9 («eine Rede/Sprache») anschliesst, wogegen die pluralischen Formulierungen von Sam und Syr im Beschluss JHWHs schon das Resultat seiner Intervention (die Vielfalt der verwirrten Sprachen) vorwegnehmen. Hier ist also die lectio facilior vorzuziehen!

(12) V. 7b

MT איש שפת רעהו .
Sam איש את שפת רעהו ; ebenso ein hebr. Ms. (KENNICOTT).

V. 8b

MT לבנת העיר.
Sam לבנת את העיר.

Die Varianten mit nota accusativi stellen gegenüber dem ursprünglichen, im MT bewahrten Text eine sprachliche Glättung dar.

---

[26] Vgl. AHw II 1044b s.v.

[27] Vgl. WEVERS, Genesis z.St. (Apparat).

[28] Vgl. unten S. 106.

[29] Vgl. unten S. 123 und 126 Anm. 370.

[30] Vgl. unten S. 148.

(13) V. 8b

MT העיר ; Syr קריתא ; TgO, TgJ, TgN קרתא ; Vg *civitatem.*

Sam את העיר ואת המגדל ; LXX *την πολιν <u>και τον πυργον</u>* VetLat *civitatem <u>et turrem</u>*; vgl. Jub 10,24[31].

MT hat hier die lectio brevior et difficilior bewahrt, ebenso die mit ihm unmittelbar verwandten Versionen. Die Erweiterung kann leicht als Angleichung an die Formulierungen von V. 4f verstanden werden. Die Änderung musste um so näher liegen, als die Interpretationsgeschichte von Gen 11,1-9 in zunehmendem Masse das Thema des 'Turmbaus' gegenüber dem ursprünglich dominierenden vom Bau der «Stadt» favorisierte; vgl. schon oben bei (7)![32]

(14) V. 9a*a*

MT, Sam בבל/בלל ; Syr בבל/בלבל ; TgO בבל/בלבל (schon ונבלביל in V. 7a).

LXX *Συγχυσις/συνεχεεν*; VetLat *Confusio/confudit*; vgl. AntBibl 7,5[33].

TgJ, TgN בבל/ערביב ; Aq *Βαβελ*[34]*/ἀνεμιξεν*[35]; LXX$^{var.}$ *Βαβηλ* (*Βαβυλον*)*/συνεχεεν*; VetLat$^{var.}$ *Babylon/confudi(sse)t*; Vg *Babel/confusum est.*

Diese Varianten seien ausdrücklich hervorgehoben, obwohl sie nicht ein eigentlich textkritisches Problem darstellen. Sie dokumentieren das Bemühen der Übersetzer um eine sachgerechte Übertragung der Schrift. Zur Wahl stand eine 'historisierende' Interpretation des hebräischen Textes einerseits, welche den Ort des gescheiterten Bauunternehmens genau lokalisierte («Babel»), oder eine stärker 'inhaltlich' orientierte Übertragung anderseits, welche das Wortspiel der Namensätiologie bewahrte ("Vermengung/Verwirrung, vermengen/verwirren"). In dieser Spannung zwischen Geographie, Historie und Philologie entschied sich die Mehrheit der Versionen für die genaue Lokalisierung - und trug gerade durch ihr Festhalten am vorgegebenen Namen zur Festigung des symbolischen Images des 'Turms von Babel' bei.

---

31 Vgl. unten S. 106.

32 Nur wer hier textkritische Grundsätze zugunsten der Bevorzugung einzelner Randzeugen (wie Jub 10,24: vgl. CHARLES, Ethiopic Version XXIV) aufgeben will oder zum vorneherein von der Existenz zweier Quellen (etwa GUNKELs "Stadt-" und "Turmbaurezension"; siehe unten S. 305 Anm. 61) überzeugt ist, wird hier LXX usw. als bessere Lesart vorziehen wollen.

33 Vgl. unten S. 125.

34 Die Textüberlieferung ist für Aquila hier nicht einheitlich: Die hexaplarischen Notae von Cod. M (Paris, BN, Quoisl. 1; 7.Jh.p) und Cod. 130 (Wien, NB, Theol.gr. 23; 12.-13.Jh.p) lesen *Βαβελ*, während Cod. 344 (Athos, *Παντοκρατορος* 24; 10.Jh.p) für Aquila die Lesart *συγχυσις* angibt. Nun entspricht bei Aquila jeweils einem hebräischen Wort nur ein griechisches Äquivalent. *Συγχυσις* übersetzt aber schon hebr. מצק in Ijob 37,18Aq (vgl. J. REIDER/N. TURNER, An Index to Aquila [SVT 12], Leiden 1966, 225), weshalb das *α'* im letztgenannten Codex wohl versehentlich für *σ'* oder *θ'* (Symmachus oder Theodotion) steht.

35 Nach FIELD I 28 mit Anm. 6 *συνεμιξε* (Ms. 127), was unwahrscheinlich ist, da in V. 7 nur *ἀναμ(ε)ιξωμεν* bezeugt ist.

(15) V. 9aβ

MT, Sam שפה ; TgO, TgJ לישן ; VetLat$^{var.}$, Vg *labium*.

LXX *τα χειλη*; LXX$^{var.}$ *τας γλωσσας* Syr לשנא (Pl.); TgN לשני ; VetLat *labia* (*linguas* o.ä.); vgl. Jub 10, 24f; AntBibl 7,5; 32,1; GrBar 3,6.

Vgl. zur Differenz von "Sprache" und "Sprachen" schon oben bei (11)! Die bessere Bezeugung spricht in beiden Fällen für den MT. Die pluralische Formulierung musste besonders in der abschliessenden Notiz von V. 9 naheliegen, wo sie das Resultat der Intervention JHWHs feststellt.

(16) V. 9b

MT, Sam יהוה ; TgO יי ; TgJ, TgN ייי ; Syr מריא ; LXX$^{var.}$ *κυριος*; Vg *dominus*.

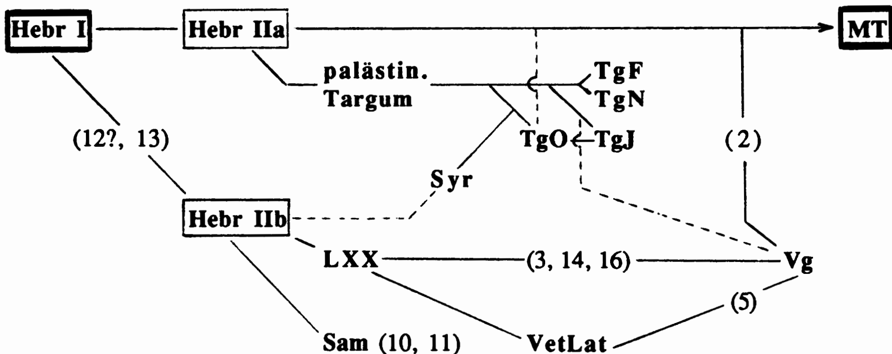
LXX *κυριος ὁ θεος*; VetLat *dominus deus*.

Ein bereits oben bei (6) diskutiertes Problem stellt sich hier in etwas verschärfter Form, da der Zusatz "(der) Gott" sich nun nicht mehr nur in Varianten, sondern in den besten Textzeugen der LXX und der davon abhängigen VetLat findet. Der Zusatz, der die beiden traditionellen 'Übersetzungen' des Tetragramms יהוה kumuliert, unterstreicht (vielleicht im Sinne einer bewussten theologischen Akzentuierung) die Differenz zwischen dem vermessenen Projekt der «Menschensöhne» und dem machtvollen Handeln Gottes.[36]

Diejenigen jüngeren Textformen, welche von V. 9b her dann auch alle anderen Nennungen des "Herrn" in V. 5f.8f zu *κυριος ὁ θεος* bzw. *dominus deus* erweitert haben (oben [6]), dürften die Verbindung allerdings nurmehr als formelhaftes Hendiadys verstanden haben.[37]

*

In einem knappen Schema sei zusammengefasst, was im textkritischen Vergleich an Verwandtschaften zwischen den Versionen beobachtet werden konnte (die Zahlen, die auf die wichtigsten Beobachtungen in Abschnitt 2.1. verweisen, determinieren das Schema an der betreffenden Stelle).



[36] Vgl. zu vergleichbaren Akzentuierungen in den Targumim unten 3.14.

[37] Vgl. auch HARL, La Bible d'Alexandrie I 50-53.

2.2. ZUM VERSTÄNDNIS VON GEN 11,1-9 IN DEN WICHTIGSTEN ALTEN ÜBERSETZUNGEN[38]

Wenn auch im Rahmen dieser Arbeit keine umfassende Würdigung der verschiedenen alten Übersetzungen von Gen 11,1-9 geboten werden kann, da dies eine eingehende exegetische Untersuchung jeder einzelnen Version und der dieser jeweils zugrundeliegenden hermeneutischen Prinzipien erfordern würde, so seien im folgenden doch einige Einzelbeobachtungen vorgelegt, welche für das Verständnis der frühen Rezeptionsgeschichte von Gen 11,1-9 hilfreich sein können. Grundsätzlich ist hervorzuheben, dass die Versionen als beredte Zeugen für das intensive Bemühen der Übersetzer um sprachliche und formale Textnähe wie auch um inhaltliche Texttreue anzusehen sind, die je auf eigene Weise die problematische Aufgabe der Bewahrung der *Authentizität* des Textes einerseits und der gleichzeitigen Sicherung der *Aktualität* des Textes anderseits zu lösen versucht haben.

2.21. Septuaginta (LXX)[39]

Die besondere Nähe der LXX zum hebräischen Text zeigt sich u.a. darin, dass sie typische Semitismen und syntaktische Besonderheiten des Hebräischen zu bewahren versucht (etwa in V. 2a: *και ἐγενετο ἐν τῳ κινησαι αὐτους*; V. 3a: *και ειπεν ἀνθρωπος τῳ πλησιον* etc.), selbst wo dies im Griechischen eigenartig klingen musste. Es handelt sich also um eine bewusst hebraisierende Version.[40] Dem entspricht die Übertragung der Namensätiologie von V. 9a, wo

---

[38] In diesem Abschnitt werden die griechische Übersetzung (LXX), die aramäische des TgO, die syrische (Syr) und die lateinische des Hieronymus (Vg) behandelt, nicht aber die VetLat, da deren Text meist als Übersetzung aus dem Griechischen (LXX, z.T. vor deren Rezensionen) anzusehen ist, noch die anderen Targumim, welche umfangreiche Zusätze zum Vorlagetext aufweisen und zusammen mit anderen frühjüdischen und rabbinischen Interpretationen im Rahmen von Kap. 3 zu diskutieren sind.

[39] Vgl. allgemein zur Septuaginta den neueren Überblick von S.P. BROCK in TRE VI 163-172 (Lit.), die ausführliche Einleitung M. HARL zur französischen Septuaginta-Übersetzung (La Bible d'Alexandrie I 31-82; kommentierte Übersetzung von Gen 11,1-9 ebd. 147-149) und die Monographie von M. HARL/G. DORIVAL/O. MUNNICH, La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien (Coll. Initiations au christianisme ancien), Paris 1988. Zur Textgeschichte von GenLXX vgl. WEVERS, Text History of the Greek Genesis; einige exegetische Hinweise zur GenLXX (bes. zu Gen 1-2 und 4) bei J. COOK, The Exegesis of the Greek Genesis, in: COX, ed., VI[th] Congress 91-125.

[40] Vgl. GEHMAN, Hebraic Character; ebd. 89f wird auch die Übersetzung von שפה in Gen 11,1.6.(9) mit *χειλος* "Lippe" als hebraisierende Übertragung ("a non-Greek usage taken over

בבל durch (nirgends mehr zu lokalisierendes) *Συγχυσις* "Verwirrung" wiedergegeben wird, was zeigt, dass die Erzählung primär als Lehrtext, als literarische Grösse und nicht als historischer Bericht gelesen wird.[41]

Das Bemühen um Texttreue lässt sich besonders anhand von **V. 7** illustrieren: Die Rede JHWHs in 1. Person Pl. («Wir wollen hinabsteigen und wir wollen ihre Sprache verwirren...»; vgl. auch Gen 1,26; 3,22!) bereitete jüdischen Monotheisten Schwierigkeiten. Nach einer mehrfach bezeugten rabbinischen Überlieferung sollen die legendären 72 Ältesten, die in 72 getrennten Räumen für Ptolemaios II. Philadelphos die Tora übersetzt und dabei ein und dieselbe Version niedergeschrieben hätten, diesen Satz alle in der 1. Person Sg. ("*Ich* will hinabsteigen...") wiedergegeben haben.[42] Die LXX übersetzt jedoch, dem MT entsprechend, *συγχεωμεν* (1. Person *Pl.*).[43]

---

from Hebrew") bezeichnet. Vgl. auch KAHN in PHILON XIII 40 Anm. 2a; WEVERS, Text History of the Greek Genesis 105.

41 In letzter Konsequenz wird Philo von Alexandrien dann den LXX-Text als philosophisches Kryptogramm interpretieren; siehe dazu unten 3.4.

42 Vgl. z.B. in bMeg 9a (GOLDSCHMIDT III 564; EPSTEIN, Moʿed IV/3 49) und GenR 38, 10 zu 11,6 (WÜNSCHE, Bereschit Rabba 171; FREEDMAN/SIMON I 309). Die Überlieferung von den "Worten, welche die Weisen abänderten (anlässlich der Übersetzung der Tora) für König Ptolemaios" findet sich mit verschiedenen Varianten auch in Mek zu Ex 12,40; jMeg 71d; ExR 5,5 zu 4,20 u.ö. und wird ausführlich diskutiert von BARTHÉLEMY, Etudes 187-191; W. S. TOWNER, The Rabbinic "Enumeration of Scriptural Examples". A Study of a Rabbinic Pattern of Discourse with Special Reference to *Mekhilta d'R. Ishmael* (StPB 22), Leiden 1973 206-213; C. MCCARTHY, The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament (OBO 36), Freiburg Schweiz und Göttingen 1981, 131-137; E. TOV, The Rabbinic Tradition Concerning the "Alterations" Inserted into the Greek Pentateuch and their Relation to the Original Text of the LXX: JSJ 15 (1984) 65-89 (Lit.).

43 TOV nimmt trotz der Tatsache, dass kein einziges Manuskript der LXX in Gen 11,7 einen Singular hat, an, die Rabbinen hätten hier tatsächlich Kenntnis von einem ursprünglicheren, der Übersetzung für König Ptolemaios näherstehenden griechischen Text, ja gar vom "original text of the LXX" (aaO. 76) gehabt, demgegenüber die LXX-Manuskripte eine jüngere, sekundär nach dem MT rezensierte Textform bieten würden. Dagegen hat aber BARTHÉLEMY wahrscheinlich gemacht, dass es sich bei der Liste der "Worte etc." um eine Aufzählung von Schriftstellen handelt, welche den Rabbinen in der Diskussion mit den Christen besondere Mühe bereiteten. Stellen wie Gen 1,26 und 11,7, welche beide in der Liste genannt werden und die Gott in 1. Person Pl. sprechen lassen, boten den Christen willkommenen Anlass, ihre trinitarische Theologie schon im Alten Testament zu verankern. Dagegen wehrten sich die Rabbinen, indem sie die Textüberlieferung der LXX, auf die die Christen sich ja beriefen, in Frage stellten. Zudem wurden Stellen wie Gen 1,26 und 11,7 in hellenisierten jüdischen Kreisen als Hinweis auf die Engel verstanden (vgl. unten S. 52 mit Anm. 70). Ab 150p setzte seitens der palästinischen Rabbinen jedoch eine zunehmende Ablehnung jeglicher Angelologie ein (vgl. dazu ALEXANDER, The Targumim and Early Exegesis 60-71). Auch diesbezüglich versuchte die

Semantik und Syntax: Das Wortpaar שפה/דברים in V. 1 wird von der LXX mit *χειλος* "Lippe"/*φωνη* "Laut, Stimme" (im Sg.) übertragen und damit auf verschiedene Aspekte der Sprache als Kommunikation, einmal vom Sprechenden, das andere Mal vom Hörenden her, bezogen.[44] Der Singular drückt zweifellos den Gedanken der Einheit von Sprache bzw. Rede besser aus als der hebräische Plural; allerdings ist mit dieser Übertragung das Motiv der «einerlei Wörter», das im MT in V. 3 mittels einer Häufung von Wortspielen und Paronomasien verarbeitet wird, verloren gegangen. Auffällig ist, dass die LXX im Sprachverwirrungsbeschluss Gottes von **V. 7**, wo der MT wie in V. 1a.6a.9b שפה hat, in V. 7a einen neuen Begriff (*γλωσσα*), in V. 7b aber wiederum *φωνη* setzt. Hier wurde wohl auf das hebraisierende *χειλος* "Lippe" verzichtet, um die Assoziation der Sprachverwirrung mit einem chirurgischen Eingriff zu vermeiden (vgl. aber *χειλη* in V. 8). Dafür wurden zwei griechischer klingende Begriffe eingetragen, die ihrerseits ebenfalls im Kontext verankert sind (*γλωσσας* in Gen 10,31; *φωνη* in 11,1).

Interessant ist eine weitere Differenz zwischen MT und LXX in **V. 3b**: Während im Hebräischen durch ein Wortspiel die Verwendung von Lehmziegeln anstelle von Steinen als Baumaterial besonders hervorgehoben wird (parallel dazu diejenige von Bitumen anstelle von Mörtel), interpretiert die LXX das Brennen *der Ziegel* im Feuer (*ὀπτησωμεν αὐτας πυρι*; vgl. dazu oben [5]) in iterativ-resultativem Sinne dahingehend, dass diese dadurch zu Stein *wurden* (*και ἐγενετο αὐτοις ἡ πλινθος εἰς λιθον*), womit die technologische Problematik des Turmbaus etwas entschärft wird.[45]

מגדל wird von der LXX mit *πυργος* wiedergegeben, was einen Wachturm, eine kleinere Festung (vgl. lat. *burgus*) oder auch ein grösseres Wirtschafts-

---

Überlieferung von den "Worten etc." eine komplizierte philosophisch-theologische Argumentation einfach mittels der Bestreitung der griechischen Textüberlieferung zu unterlaufen.

44 Vgl. HARL, La Bible d'Alexandrie I 147.

45 Zum Gebrauch von "*εἰς* indiquant une transformation" in der LXX vgl. HARL, La Bible d'Alexandrie I 75 (in der Übersetzung von Gen 11,3b ebd. 148 nicht berücksichtigt!). Dass die LXX von einer (wie immer vorgestellten) Transformation von Lehmziegeln zu Steinen und von Asphalt zu Lehmzement spricht und die 'Turmbauer' *την πλινθον λιθον ποιειν* wollen, wird von Origenes in einer Paraphrase ausdrücklich festgehalten (Contra Celsum V 30; BORRET III 90f).

Die LXX steht mit diesem Verständnis von Gen 11,3b allerdings ziemlich allein da; nur gerade eine Rezension der VetLat liest *et facti sunt illis lateres* (Pl. gegen LXX!) in lapidem, während die andere *et facta est eis ipsa latera quasi lapis* hat. Targumim und Syr folgen Wort für Wort der hebräischen Vorlage (nur TgN setzt wie VetLat die Ziegel in den Pl.; TgN in margine: Ziegel חולף כיפין "anstelle von Steinen"). Nahe am MT bleibt auch die Vg: *habueruntque lateres* (Pl.) *pro saxis*; Hieronymus hat richtig gesehen, dass (ל־) ל־ היה zur Umschreibung des im Hebräischen nicht vorhandenen Verbums "haben (als)" bzw. "dienen zu" steht (vgl. unten S. 34 Anm. i).

gebäude bezeichnen kann. Der Begriff *πυργος* hat primär politisch-zivile oder militärische Bedeutung und weist jedenfalls nicht auf ein Kultgebäude.[46]

Präzisiert wird gegenüber der unbestimmten hebräischen Formulierung וראשו בשמים in V. 4, welche keine genaue räumliche Vorstellung vermittelt und ursprünglich wohl hyperbolisch verstanden sein wollte[47], dass der 'Turm' *bis* zum Himmel (*ἑως του οὐρανου*) hätte reichen sollen.[48] Ebenso wird in V. 5 präzisiert, wo das schillernde פן "damit nicht" (von der LXX sonst meist mit *ἱνα μη* o.ä. übersetzt) temporal wiedergegeben wird: Stadt und Turm sollen gebaut werden, einen Namen soll man sich machen, *bevor* man zerstreut werde (*προ του διασπαρηναι*...).[49] Das Projekt der Menschen erhält damit einen etwas hektischen Zug und steht unter einem drohenden Verhängnis.[50] Wird der 'Turm' den Himmel erreichen können, noch ehe Gott dagegen einschreitet?[51] - Es liegt auf der Hand, dass mit dieser zusätzlichen Spannung dem 'Turm' nun ein stärkeres inhaltliches Gewicht als der Stadt zukommt. Nicht zufällig ist er in V. 8LXX nachgetragen (vgl. oben [13]).

Kann sich im MT der ganze V. 6 inhaltlich allein auf das Bauprojekt der Menschen beziehen[52], so weist 6b in der LXX eindeutig darüber hinaus:"Nun wird ihnen nichts mehr misslingen, was alles sie *noch* zu tun begehren" (*παντα ὁσα ἀν επιθωνται ποιειν*). Nicht nur das zeitlich begrenzte Bauprojekt, sondern menschliches Begehren überhaupt (vgl. Gen 3,22) wird hier in einen prin-

---

46 Auch wenn Herodot (Hist I 181; siehe unten 5.11.) die Ziqqurrat von Babylon als Bau von stufenförmig sich übereinander türmenden *πυργοι* (Pl.!) beschreibt, impliziert dies keinerlei kultische Bedeutung des Wortes *πυργος*; erst der *νηος* an der Spitze macht dieses Gebäude zu einem *ἱερον*! Vgl. zur zivilen Bedeutung von *πυργος* W. MICHAELIS in ThWNT VI 953-956 (wichtige Literatur ebd. 953 Anm. 6!).

47 Siehe dazu unten 8.4.

48 Ähnlich auch die Targumim: ורישה מטי עד צית שמיא "dessen Spitze *bis gegen* den Himmel reicht". Syr bleibt dagegen näher am MT (בשמיא [var. דרשא] דרשה), VetLat (*usque ad*) hängt von der LXX ab, während die Vg (*pertingat ad*) zwischen LXX und Targumim steht.

49 Auch TgJ, TgN und TgF interpretieren temporal: קדם עד לא "bevor nicht". VetLat und Vg (*antequam*) sind von der LXX abhängig. Syr und TgO halten sich enger an den MT: דלמא (Syr var. דלא).

50 Philo zitiert in Conf 1 (PHILO IV 8; PHILON XIII 40) einen der LXX entsprechenden Text (*προ του διασπαρηναι*), paraphrasiert dann ebd. 118 noch eindeutiger temporal (*πριν διασπαρηναι*) und fährt ebd. 119 fort:"Wisst ihr also (bereits), so würde ich zu ihnen (d.h. den 'Turmbauern') sagen, dass ihr zersprengt werden sollt (*ὁτι σκεδασθησεσθε*)?" (PHILO IV 74f; PHILON XIII 106f).

51 Der Aor. *ᾠκοδομησαν* mit inchoativer Bedeutung in V. 5b sowie *ἀρχομαι* mit Infinitiv in V. 6a machen deutlich, dass der Bau trotz aller Hektik erst in den Anfängen steckt (vgl. HARL, La Bible d'Alexandrie I 149). Dies wird von Philo ausdrücklich bestätigt (Conf 155 [PHILO IV 94f; PHILON XIII 128f, vgl. 41 Anm. 2i]).

52 Siehe dazu unten 8.7.

zipiellen Widerspruch zu Gott gesetzt. Damit wird eine wichtige Voraussetzung für spätere Interpretationen geschaffen, welche in den derart geöffneten Text dann Babelsymptome ihrer je eigenen Zeit und Geschichte eintragen konnten.[53]

Zusammenfassend: Die LXX lässt zwar ein sehr sorgfältiges Bemühen um eine ihrer hebräischen Vorlage sprachlich adäquate Wiedergabe von Gen 11,1-9 erkennen. Dennoch interpretiert sie an einigen Stellen die Erzählung etwas anders, als diese ursprünglich verstanden worden sein dürfte. Die Episode wird gleichzeitig enthistorisiert, entlokalisiert und dramatisiert. Erzählverlauf und semantische Unschärfen des hebräischen Textes werden verschiedentlich geglättet und präzisiert. Die LXX liest Gen 11,1-9 als einen über die begrenzte Problematik eines 'Turmbaus zu Babel' hinausweisenden, überzeitlich paradigmatischen Lehrtext.

2.22. Targum Onqelos (TgO)

Beim TgO handelt es sich um eine vermutlich zwischen ca. 100-135p entstandene aramäische Übersetzung des Pentateuchs. Der Targum dürfte palästinischer Herkunft sein, wurde aber von den jüdischen Akademien Babyloniens im 3. Jh. p überarbeitet, anhand des proto-MT revidiert und möglicherweise von zuvor bestehenden midraschartigen Erweiterungen gereinigt.[54] Im Gegensatz zu den anderen Targumim zu Gen 11,1-9 bietet TgO keine eigentlichen Zusätze über den hebräischen Text hinaus, wohl aber einige diesen in charakteristischer Weise interpretierende Übersetzungsvarianten.

In **V. 1** wird der Pl. von MT דברים אחדים wie von den anderen Versionen (mit Ausnahme der Vg) durch einen Sg. (מלל חד) wiedergegeben und damit im Sinne von "eine (einzige) Rede(weise)" verstanden. Anstelle von hebr. שפה "Lippe" setzt TgO wie alle Targume und Syr das aramäisch wesentlich geläufigere, eindeutig ein Idiom bezeichnende לישן "Zunge, Sprache".[55]

---

[53] Vgl. dazu allgemein die interpretationsgeschichtlichen Arbeiten von BORST (Der Turmbau von Babel) und BOST (Babel du texte au symbole).

[54] Aufgrund der engen Verwandtschaft mit den anderen Targumim werden im folgenden auch diese z. St. zitiert, wo reine Übersetzungsfragen zur Diskussion stehen. Zu den midraschartigen Traditionen der palästinischen Targumim siehe dagegen unten 3.1. Zu TgO vgl. allgemein WÜRTHWEIN, Text 94f; LE DÉAUT, Introduction 78-88; DERS., Targum I 20-22; MCNAMARA, Targum and Testament 173-176; ABERBACH/GROSSFELD 9-14; P. SCHÄFER in TRE VI 220f, der eine TgO und TgJ zugrundeliegende gemeinsame Vorlage – einen "proto-(palästinischen) Targum" – annimmt, und zuletzt GROSSFELD, The Targum Onqelos, bes. 3-40.

[55] Zu Recht spricht GROSSFELD, The Targum Onqelos 61 Anm. zu 11,1, von einer "interpretive translation". Zuu aram. לשן bzw. לישן vgl. LEVY, Wörterbuch II 527-531; DERS.,

Eine stärkere *inhaltliche* Differenz gegenüber MT ist in **V. 2a** zu notieren, wo MT בנסעם מקדם durch במיטלהון בקדמיתא wiedergegeben und damit das "Aufbrechen von Osten her" wohl als "Aufbrechen in der *Vorzeit*" verstanden wird.[56] Ob dies auch schon impliziert, dass TgO das Aufbrechen wie TgN und TgF als einen Abfall vom קדמון "Vorzeitigen, Uralten" (d.h. JHWH) verstand, ist nicht sicher.[57] Aram. קדמיתא ist fast ebenso schillernd wie hebr. קדם. In **V. 2b** wird das Land שנער von TgO (wie von TgJ und TgN) zu בבל umbenannt; siehe dazu schon [4]). Hierbei handelt es sich um eine das Verständnis der Erzählung vereinfachende Änderung («Schinear» wird in Gen 11,1-9 MT sonst nicht mehr genannt und hat keine konstitutive Funktion im Erzählzusammenhang), wie die Tatsache zeigt, dass TgO auch an allen anderen Stellen, wo der Name erwähnt wird (Gen 10,8; 14,1.9), diesen durch das bekanntere "Babel" ersetzt hat.

Kontrovers ist das Verständnis von נרמי לבנין (TgJ: נירמי) in **V. 3a**, das im TgO für die hebr. figura etymologica נלבנה לבנים «lasst uns Ziegel ziegeln» steht.[58] LE DÉAUT übersetzt frei "entassons des briques"[59], ABERBACH/GROSSFELD dagegen "let us cast bricks"[60], wobei sie wohl an die Wurzel רמא "werfen" denken, was auch Syr (נרמא) nahelegt. Man könnte נרמא/י לבנין als idiomatische Redewendung verstehen, die sich auf einen Vorgang im Zusammenhang der Ziegelherstellung bezieht, nämlich das Hinausfallen bzw. -werfen des glattgestrichenen feuchten Lehmziegels aus dem hölzernen Formrahmen.[61]

Chaldäisches Wörterbuch I 416; zum selteneren שפה bzw. שפתא vgl. Wörterbuch IV 593; Chaldäisches Wörterbuch II 179.

56 Vgl. LE DÉAUT, Targum I 143 Anm. 2; zur doppelten (lokalen wie temporalen) Bedeutung von hebr. קדם vgl. THAT II 587-589 (E. JENNI); ThWAT VI 1163-1174 (T. KRONHOLM). Zwei Mss. von TgO bieten allerdings wie TgJ ממדינחא, das nur lokal verstanden werden kann.

57 Zu TgN und TgF siehe unten 3.12.

58 TgN נלבן לבנין (auch ein Ms. von TgO: נלבני לבנין [M.M. KASHER, Torah Shelemah II, Jerusalem 1929, 570; vgl. ABERBACH/GROSSFELD 74 Anm. 4; GROSSFELD, The Targum Onqelos 63 Anm. 3]) zeigen, dass das Wortspiel im Aramäischen hätte beibehalten werden können; es handelt sich deshalb um eine interpretierende Abänderung.

59 Targum I 143.

60 Targum Onkelos 74; vgl. GROSSFELD, The Targum Onqelos 62f mit Anm. 3.

61 Vgl. dazu DALMAN, Arbeit und Sitte VII 17-22, bes. 18:"Die rote lehmhaltige Erde siebte man in einem grossen Sieb zur Beseitigung von Steinen, mengte sie mit Wasser und grobem Häcksel mit der Hacke und trat sie mit den Füssen. Mit der so entstandenen Masse füllte man eine viereckige Holzform, strich sie mit einem Holz ab und liess den so entstandenen Ziegel *herausfallen*. Ganze Reihen von Ziegeln liegen schliesslich auf dem Boden und müssen an der Sonne trocknen um verwendbar zu werden." Vielleicht ist das "Fallen" (*NPL*) von Lehmziegeln in KTU 1.13 (= CTA 13 = UT 6) Z. 13 (*tpl.klbnt*) anders als in Jes 9,9 im

Allerdings geschieht solches Werfen nur bei relativ kleinen Ziegeln, während bei grösseren der Rahmen eher von den liegenden Lehmziegeln weggezogen wird. Im Akkadischen ist ein semantisches Äquivalent *libittu nadû* u.ä.[62], wörtlich ebenfalls "Ziegel werfen", in der Bedeutung "Ziegel legen" belegt.[63]

Die zweite figura etymologica des MT (ונשרפה לשרפה «lasst uns zu Brand brennen») wird im TgO zu ונשרפינון בנורא "so lasst uns *sie* (d.h. die Lehmziegel) *im Feuer* brennen". Dass diese Stelle den Targumim Mühe bereitet hat, zeigen die vielen Varianten.[64] Immerhin hat TgO hier das im Aramäischen wenig gebräuchliche Verbum שרף beibehalten, im Gegensatz zu den anderen Targumim (יקד "anzünden, brennen"; אזי "heizen, einfeuern, brennen").[65] Wie alle alten Versionen (vgl. oben [5]) hat TgO die Wendung ganz eindeutig auf das Brennen *der Ziegel* bezogen, obwohl MT auch als Hinweis auf das Erhitzen von Bitumen (vgl. V. 3b) verstanden werden könnte.[66] Eine Unschärfe des MT ist hier also präzisiert worden.

In **V. 4a** haben die Targumim בשמים in präzis lokalem Sinne als "*bis* zum Himmel reichend" (ורישה מטי עד צית שמיא, wörtlich "dessen Spitze *bis gegen*

---

konstruktiv-bautechnischen Sinne der *Herstellung* von Ziegeln zu verstehen (vgl. dazu G. DEL OLMO LETE, Le mythe de la vierge-mère ʿAnatu. Une nouvelle interprétation de CTA/KTU 13: UF 13 [1981] 49-62, hier 56).

Dass im Akkadischen das Verbum *labānu(m)* nicht nur "(Ziegel) streichen, formen", sondern auch "werfen, hinwerfen" o.ä. bedeute (so noch AHw I 522a s.v. *labānu(m)* I), ist nicht anzunehmen (beachte die Korrektur VON SODENs in AHw III 1570: *labānu(m)* I = II G "streichen"!). Die Bedeutung "hinwerfen o.ä." wurde aus der Verwendung von *labānu(m)* in Verbindung mit Ehrerbietungsgesten (etwa *labān appi*, wörtlich "die Nase streichen") erschlossen. CAD L 10-12 übersetzt s.v. *labānu* B "to beg humbly, to exhibit utmost humility, to pray contritely".

62 Vgl. AHw I 551b s.v. *libittu(m)* [1.; 3.a.]; II 707 s.v. *nadû* II [G.17.a.; N.7.a.]; CAD N/1 83a; SALONEN, Die Ziegeleien 192f. Hinweis auf die Analogie zu Tg נרמא/י לבנין bei M. HELD, The Action-Result (Factitive-Passive) Sequence of Identical Verbs in Biblical Hebrew and Ugaritic: JBL 84 (1965) 272-282, hier 277 Anm. 25.

63 Mit Fragezeichen erwägt CAD S 34 (s.v. *saḫāpu* [3.c.]) für *agurru saḫāpu*, wörtlich "Backstein werfen" (nur für *agurru* "Brandziegel", nicht für *libittu* "ungebrannter Lehmziegel" belegt), eine Bedeutung "Ziegel legen". Die Wendung könnte sich auch auf das Ausladen bzw. Umschichten der vom ausserhalb der Stadt gelegenen Brennofen zur Baustelle gefahrenen harten Brandziegel beziehen.

64 Beachte die Variante TgO^var. ונקידינון (vgl. SPERBER IVB 232 Nr. 137), vgl. Syr ונוקד אנין; TgN נזי יתהון, wonach wohl TgJ ניזי יתהון korrigiert werden muss (vgl. LE DÉAUT, Targum I 143 Anm. 3).

65 Vgl. zu diesen Wurzeln LEVY, Wörterbuch I 50; II 160; IV 612; DERS., Chaldäisches Wörterbuch I 14.343 und II 519.

66 Siehe unten 8.2.

den Himmel *reicht*") interpretiert. Zurückhaltender als LXX und die anderen Targumim ist TgO aber in **V. 4b**, wo hebr. פן mit einfachem דלמא "dass nicht" (vgl. Syr) und nicht temporal ("bevor") wie in den anderen Versionen übersetzt wird.[67]

Die inhaltlich wohl interessanteste Interpretation[68] betrifft das «Herabkommen» JHWHs in **V. 5a.7a**: Beidemale übersetzt TgO (mit TgN und TgJ) durch נגלא itp. "sich offenbaren, erscheinen", was dem Geschehen eine viel stärkere numinose Aura verleiht. Die Änderung umgeht den Anthropomorphismus von MT.[69]

Zusammenfassend: Fast alle hier notierten Änderungen und Interpretationen von TgO gegenüber MT haben eine Entsprechung in TgJ, manchmal auch in TgN. TgO steht demnach auch in bezug auf Gen 11,1-9 deutlich in der palästinischen Targumtradition. Das Fehlen midraschartiger Ausführungen könnte auf eine Revision von TgO nach dem proto-MT zurückgehen. Die dabei belassenen Differenzen sind als Zeugen für die autorisierte jüdische Interpretation von Gen 11,1-9 im Babylonien des 3. Jh. p erst recht interessant, da man davon ausgehen kann, dass sie damals gerade nicht als Differenzen wahrgenommen wurden. Es handelt sich im wesentlichen um Präzisierungen einiger Unschärfen im hebräischen Text und um eine wichtige theologische Interpretation (V. 5a.7a).

2.23. Pešiṭta (Syr)

Ein Blick auf die oben im Abschnitt 2.1. behandelten textkritischen Probleme zeigt sofort, dass Syr unter allen Versionen die dem MT am nächsten stehende ist (nur drei Abweichungen!). In der Regel stützen denn auch all ihre Lesarten diejenigen des MT. Diese weitgehende Entsprechung, die auch an anderen

67 Vgl. oben S. 23 mit Anm. 48.

68 Von SPERBER IVB 195 unter den "changes or additions for reasons of dogma or belief" registriert.

69 Nach einer Texttradition erscheint JHWH in V. 5a TgO$^{var.}$ (so auch TgJ) nicht nur, um die «Stadt» und den 'Turm' zu sehen, sondern לאתפרעא (TgJ + מנהון) על עובד קרתא ומגדלא "um (von ihnen) *einzufordern* (d.h. zu vergelten) *in bezug auf die Sache/das Machen* von Stadt und Turm" (vgl. SPERBER z.St. im Apparat; etwas irreführend wird die Stelle von ABERBACH/ GROSSFELD 74f behandelt, die לאתפרעא im Haupttext zitieren, das Verb aber in der Übersetzung nicht berücksichtigen und es im Kommentar Anm. 7 als Lesart von "other TO versions" bezeichnen). Diese Änderung verfolgt wohl eine ähnliche Absicht wie diejenige von ירד zu נגלא itp.: Gott muss nicht erst nachschauen, was die Menschen tun; er weiss dies schon im Voraus und manifestiert sich, um zu vergelten. Vgl. dazu auch unten 3.14.

Stellen des Pentateuchs beobachtet worden ist[70], lässt sich bis auf die Ebene von Wortstellung und Syntax feststellen. Darüber hinaus scheint Syr auch mit TgO verwandt[71]: An der einzigen Stelle, wo TgO anders als TgJ formuliert (**V. 4b** דלמא anstatt עד לא קדם für hebr. פן), stimmt er mit Syr überein.[72] Vgl. zudem eine Variante von TgO in **V. 3b** (ונוקידינון[73] für MT ונשרפה), welche ebenfalls mit Syr (ונוקד אנין) zusammengeht.

Zwei von drei Abweichungen der Syr vom MT stimmen ebenfalls mit TgO überein, nämlich in **V. 1b** (Sg. ומללא חד; TgO וממלל חד wie TgN und, allerdings ausführlicher, TgJ/TgF; vgl. oben [2]) sowie in *V. 3a* (נרמא לבנא; TgO נרמי לבנין wie TgJ)[74]. Allerdings weicht Syr auch in wichtigen Aspekten von TgO ab, etwa wenn sie dessen Scheu vor dem Anthropomorphismus in **V. 5a** und **V. 7a** nicht teilt (ונחת מריא למחזא "da stieg der Herr hinab, um zu sehen ..."; נחות "lasst uns hinabsteigen...") , in **V. 2b** am Namen «Schinear» festhält oder in enger Anlehnung an die hebräische Vorlage als Absicht der Turmbauer notiert, dass die Spitze des Turms בשמיא (nicht עד צית שמיא o.ä.) gebaut werden soll.

Hervorzuheben ist eine einzige Übereinstimmung von Syr mit Sam gegen MT in **V. 7a** (vgl. schon oben [11]), die auf eine mögliche Abhängigkeit von Syr von einem auch Sam zugrundeliegenden Texttyp[75] weisen könnte: anstelle von MT שפתם hat Syr mit לשנא wie Sam einen Pl. ohne Pronominalsuffix. Auch in **V. 9a** setzt Syr dementsprechend לשנא in den Pl.[76] und unterstreicht damit den thematischen Gegensatz zwischen der ursprünglichen Einheit der Sprache (Sg. in V. 1-6) und der Vielzahl der verwirrten Sprachen (Pl. in V. 7-9).

---

[70] Vgl. zu Syr allgemein WÜRTHWEIN, Text 96-101; P.B. DIRKSEN, The Old Testament Peshitta, in: MULDER/SYSLING, Mikra 255-297; P.B. DIRKSEN/M.J. MULDER, The Peshiṭta. Its Early Text and History (Monographs of the Peshitta Institute 4), Leiden 1988. Die Textbasis von Syr steht MT näher als die aller Targumim, was allerdings (wie bei TgO) auf eine sekundäre Revision zurückgehen kann.

[71] Zum Verhältnis von Syr und TgO vgl. DIRKSEN, aaO. 264-285; LE DÉAUT, Introduction 60-63; MCNAMARA, Targum and Testament 66-68 (beide mit Lit.).

[72] Vgl. oben Anm. 49.

[73] Vgl. SPERBER I 15 (Apparat 2); IVB 232 Nr. 137.

[74] Zum dieser Wendung ("Ziegel werfen") siehe oben S. 25f.

[75] Da die Differenz von Syr zu Sam sonst beträchtlich ist (vgl. nur oben [13]), dürfte Syr hier zwar eine hebräische Vorlage mit gleichem Konsonantenbestand wie Sam voraussetzen, nicht aber eine eigentlich als samaritanisch anzusprechende Textform.

[76] Der Plural wird an beiden Stellen allerdings nur durch einen Akzent (¨ *s^ejamê*) angezeigt, dem aufgrund seiner vermutlich späten Fixierung nur beschränktes textkritisches Gewicht zukommt.

Schliesslich ist noch auf einen Alineatrenner (·:·) hinzuweisen, der in Syr deutlich einen inhaltlichen Umschwung zwischen V. 4 und V. 5 markiert (V. 1-4: Projekt der Menschensöhne; V. 5-9 Reaktion Gottes).

2.24. Vulgata des Hieronymus (Vg)

Für eine Würdigung der Vg-Version sind verschiedene mit deren besonderer Entstehungssituation zusammenhängende Faktoren zu berücksichtigen.[77] Es handelt sich zum einen um eine Neuübersetzung aufgrund des hebräischen Textes, weshalb zunächst ihr Verhältnis zum MT zu prüfen ist. Diese ist aber gleichzeitig in Abhängigkeit von *und* in Opposition zu der älteren, in LXX und VetLat greifbaren Übersetzungstradition entstanden. Deshalb muss gefragt werden, wo die Vg in der Linie von LXX/VetLat verbleibt und wo sie aufgrund des Anspruchs, die "veritas hebraica" zu restituieren, von den vorgegebenen Übersetzungen abweicht.

Keine Mühe mit LXX und VetLat musste Hieronymus dort haben, wo diese bereits 'hebraisierend' formulierten, wie in **V. 3a** (LXX *και ειπεν ἀνθρωπος τῳ πλησιον*; VetLat *dixit homo proximo*; Vg fügt nur, dem Hebräischen entsprechend, ein Pronomen hinzu: *dixitque alter ad proximum suum*). In der älteren Übersetzungstradition verbleibt die Vg aber auch hinsichtlich einiger inhaltlicher Präzisierungen (**V. 4a**: *cuius culmen pertingat ad caelum* trotz unbestimmtem hebr. -ב[78]; **V. 4b**: temporales *antequam* für MT פן[79]).

Bei den Lesarten der Vg, welche von den älteren Übersetzungen abweichen, sind jene, die deutlich zum hebräischen Vorlagetext zurückkehren, zu unterscheiden von solchen, die den Text überhaupt ganz neu interpretieren.[80] Zu ersteren gehören die allen Versionen entgegenlaufende Restitution des Plurals in **V. 1b** (*sermonum* entsprechend hebr. דברים), das Abrücken von einem iterativ-resultativen Verständnis der Bemerkung über die Ziegel in **V. 3b** (*habueruntque lateres pro saxis* entsprechend hebr. ותהי להם הלבנה לאבן) sowie die Elimination des sekundär eingedrungenen 'Turms' in **V. 8b** (nur *civitatem* entspre-

---

[77] Zur Vg allgemein vgl. WÜRTHWEIN, Text 105-111 (Lit.); B. KEDAR, The Latin Translations, in: MULDER/SYSLING, Mikra 299-338, bes. 313-334.

[78] Die Vg formuliert bei sachlich nahezu identischem Verständnis doch anders als die ihr vorliegende VetLat (*cuius caput erit usque ad caelum*). Die Änderung zu *pertingat ad* könnte einfach als stilistische Verfeinerung verstanden werden, leitet sich aber möglicherweise vom aram. מטי עד "reichend bis..." der Targumim ab.

[79] Dieses temporale Verständnis von hebr. פן wird nicht nur durch die LXX und die VetLat, sondern auch durch die palästinischen Targumim gestützt; siehe oben Anm. 49.

[80] Nicht klassifzierbar, weil mir nicht verständlich, ist die eigenartige Wiedergabe von כל־הארץ in V. 1a mit einfachem *terra*; siehe oben (1)!

chend MT). Auch wird in **V. 9a** anstelle von LXX *Συγχυσις*/VetLat *Confusio* wieder der Ortsname *Babel* restituiert.[81]

Der stärkste Eingriff in den Text, eine eigentliche Neuinterpretation durch Hieronymus ist in **V. 4b** zu notieren:«Machen wir uns einen Namen!», das von LXX und VetLat ganz wörtlich übersetzt worden war, aber Hellenen und Lateinern wohl nicht unmittelbar verständlich war, wird in der Vg zu *celebremus nomen nostrum "feiern* (bzw. *ehren*) wir unseren Namen". Wie ist diese Übertragung zu verstehen? Die Verbindung *celebrare nomen* kommt in der Vg nur noch einmal in Ijob 18,17 vor, wo der hebräische Text liest:"Das Andenken (an den Sünder) schwindet von der Erde, und er hat keinen Namen (mehr) (ולא־שם לו) auf der Gasse/Flur." Vg übersetzt: *Memoria illius pereat de terra et non celebretur nomen eius in plateis*. Also meint *celebrare nomen* primär einmal den einem Menschen *von anderen* über seinen Tod hinaus entgegengebrachten ehrenden Respekt, den *Ruhm* bzw. *Nachruhm*.[82] Stadt und Turm von Gen 11,1-9 würden also von Hieronymus als Mittel verstanden, sich Ruhm bzw. Nachruhm zu verschaffen (vgl. dazu Sir 40,19), als ein monumentales *Denkmal*, das die Menschen sich in Gen 11,1-9 selber errichten wollen. Dieser Deutung, die dem ursprünglichen Sinn des Textes wesentlich näher kommt als die rabbinische Götzendienstinterpolation[83], steht die Paraphrase von Gen 11,4b in AntBibl 6,1 (*faciemus nobis nomen et gloriam*) sehr nahe.[84]

Darüber hinaus könnte die Formulierung der Vg das Tun der Menschen auch als *Selbstvergötzung* qualifizieren wollen, bezeichnet *celebrare* in der Vg doch fast ausschliesslich[85] kultisch-rituelles Feiern (vgl. nur Lev 23,14.32.39.41 u.ö.). Der Konflikt zwischen den Menschen und Gott, von dem Gen 11,1-9 handelt, würde dann in der Vg *theologisch überdeterminiert*. Hier hat Hieronymus jedenfalls nicht nur aus dem Hebräischen übersetzt, sondern gleichzeitig

---

81 Vielleicht in Anlehnung an Aquila oder einfach MT. Die 'Relokalisierung' der 'Turmbau'-Episode in Babel ist schon bei dem von Hieronymus rezensierten lateinischen Exegeten Victorin von Pettau (gest. 304p) belegt (CSEL 49,132; siehe unten S. 268f) und war auch von Eusebius von Cäsarea im Onomastikon (40,7ff; E. KLOSTERMANN, Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen [GCS 11/I], Leipzig 1904 [Nachdruck Hildesheim 1966], 40) vermutlich im Anschluss an die ununterbrochene jüdisch-rabbinische Tradition vollzogen worden. Sie lässt eine Annahme O. HAPPELs, Hieronymus habe den 'Turmbau' in rein bildlichem Sinne verstanden (Der Turmbau zu Babel 350), als ganz unwahrscheinlich erscheinen.

82 Vgl. auch 1 Chr 17,8 Vg *fecique tibi* (David) *nomen quasi unius magnorum qui celebrantur in terra*.

83 Siehe zu dieser bes. 3.13.

84 Siehe dazu unten S. 118.

85 Anders an den eben genannten Stellen Ijob 18,17 und 1 Chr 17,8 sowie etwa 2 Chr 1, 17 (einen Kauf "feiern").

(beeinflusst von seinen jüdischen Beratern bzw. von der Idolatriedeutung der Targumim?[86]) deutlich interpretiert.

In engem Zusammenhang mit dieser Modifikation steht die Übersetzung von בני האדם "Menschen(söhne)" in **V. 5b** durch *filii Adam*. Gen 11,1-9Vg verweist damit auf die Erzählung vom Sündenfall in Gen 3 zurück. Dem Vergehen der Stammeltern entspricht nun dasjenige ihrer Nachfahren, und Gen 11,1-9 schildert geradezu einen *neuen* (nachsintflutlichen) *Sündenfall*.[87] Auch im rabbinischen Midrasch kann בני האדם als "Söhne Adams" gelesen werden:

"R. Berechja (um 375p) sagte: Ist denn vorher von Eseln oder Kamelen die Rede gewesen? Nein. Die Worte beziehen sich (also) auf die Kinder des ersten Menschen. So wie nämlich der erste Mensch für all das Gute, das ich (d.h. Gott) ihm getan hatte, mir vorwarf:'die Frau, die du mir gegeben hast usw.' (Gen 3,12), so waren auch seine Nachkommen von der Generation der Flut bis zur Generation der Trennung."[88]

Hieronymus könnte diese Auslegung über seine jüdischen Berater gekannt haben.

Zusammenfassend: Auch bei der Vg ist wiederum ein hartes Ringen um die richtige Wiedergabe des Textes zu erkennen. Gegen das Übergewicht älterer Übersetzungen soll die Schrift wieder ihrem hebräischen Ursprung nahegebracht werden. Dabei verrät sich aber, unter dem Deckmantel der philologischen Restitution der "veritas hebraica" getarnt, eine Tendenz zu 'theologisierender' Interpretation, die in Auseinandersetzung mit Traditionen des frühjüdisch-rabbinischen Midrasch entstanden zu sein scheint.

---

[86] Es ist zu erwägen, ob ihm die Übertragung von עשה durch *celebrare* nicht über die Targumim zugetragen worden ist, die עשה mit עבד übersetzen. Hieronymus könnte in Verbindung mit der in der palästinischen Targumtradition und in rabbinischen Schriften geläufigen Interpretation des Turmbaus als Idolatrie (siehe bes. unten 3.13. und 3.24.) dieses aram. עבד im Sinne des hebr. Homonyms als "kultisch dienen, feiern" missverstanden haben. Zur Vertrautheit Hieronymus' mit Targumtraditionen vgl. jüngst R. HAYWARD, Saint Jerome and the Aramaic Targumim: JSS 32 (1987) 105-123.

[87] Vgl. oben (7)!

[88] GenR 38,9 zu Gen 11,5 (WÜNSCHE, Bereschit Rabba 171; FREEDMAN/SIMON I 308); vgl. Raschi z. St. (MUNK I 62f).

2.3. ARBEITSÜBERSETZUNG VON GEN 11,1-9[89]

1 ('Es war einmal':)? [a]
Die ganze Erde (war) eine (gleiche) Rede[b] und einerlei (gleiche) Wörter[c].

2 (Und) als[d] sie von Osten her aufgebrochen waren[e],
fanden sie eine Ebene im Land Schinear
und liessen sich dort nieder.

3 Da sprachen sie zueinander:
"Wohlan!
Ziegeln wir (Lehm-)Ziegel[f] und brennen wir[g] zu Brand[h]!"
Und es 'diente' ihnen der Ziegel als Stein,
und das Bitumen 'diente' ihnen als Mörtel.[i]

4 Da sprachen sie:
"Wohlan!
Bauen wir uns Stadt und 'Turm'[k],
und dessen Haupt am/an den Himmel[l],
und machen wir uns (so[m]) einen Namen,
damit wir nicht zerstreut werden
über die ganze Erd(fläch)e!"

5 Da stieg JHWH herab,
um die Stadt und den 'Turm' anzuschauen,
welche die Menschen bauten.

6 Da sprach JHWH:
"Da! –
Ein (einziges) Volk,
und/denn[n] eine (gleiche) Rede (ist) ihnen allen (gemeinsam).
Und dies (ist) der Anfang (ihres) Tuns.
Nun aber:
Nicht wird ihnen unausführbar bleiben,
was alles sie zu tun planen.

7 Wohlan!
Steigen wir hinab[o]
und vermengen wir dort ihre Rede,

---

[89] Der hier gebotenen Übersetzung kommt die Funktion einer Arbeitshilfe zu, die eine Vorstellung vom Vorlagetext als dem Rohstoff vermitteln soll, den Targume und frühjüdische Schriften paraphrasieren und rabbinische Midraschim kommentieren und erweitern. Die Übersetzung trifft einige semantische Vorentscheidungen, welche erst in Kap. 7 und 8 begründet werden.

dass nicht (mehr) versteht einer die Rede des andern!"

8 Da zerstreute JHWH sie von dort her über die ganze Erd(fläch)e.

Da[p] hörten sie auf, die Stadt zu bauen.

9 Darum nennt man ihren Namen 'Babel',
denn dort vermengte JHWH die Rede der ganzen Erde,
und von dort her zerstreute JHWH sie über die ganze Erd(fläch)e.

[a] Hebr. ויהי als Erzähleröffnung wird hier von LXX nicht wie meist mit *και ἐγενετο* wiedergegeben, sondern als Prädikat auf כל־הארץ bezogen: *και ἠν πασα ἡ γη*; ebenso Vet Lat (*et erat omnis terra*), Vg (*erat autem terra*) und die aramäischen Versionen, welche je nach Subjekt eine Form von היה > הוה modifizieren (TgO, Syr כל(ה) ארעא > והות; TgN כל דיירי דארעא / TgF[V] כל דדייא דארעא > והוון). Ihnen folgt die überwiegende Mehrzahl der modernen Bibelübersetzungen und Kommentare meist ohne jede Begründung. Nun ist allerdings die Koordination des mask. Prädikats ויהי mit einem fem. Subjet (הארץ) problematisch, auch wenn JACOB 297 diesbezüglich kategorisch feststellt:"ויהי mit folgendem Nomen kann nur Prädikat dieses Subjektes sein (...). Eine Erzählung fängt nicht mit ויהי an" und auf Gen 35,5; 39,5; Ex 38,27 sowie (dort immer Plurale) Ex 19,16; Num 9,6; Jos 17,9; 19,33; 21,20 verweist.

Die Feststellung, dass eine Erzählung nicht mit ויהי anfängt, erfordert allerdings nicht unbedingt den von JACOB gezogenen Schluss, ויהי mit folgendem Nomen könne nur Prädikat dieses Subjektes sein. M.E. liesse sich das einleitende ויהי noch auf zwei weitere Weisen deuten:

1. könnte man es auf das *mask.* Subjekt כל־הארץ beziehen und dann in der Tat die übliche Übersetzung der Stelle ("Es war/hatte aber alle Welt eine Sprache...") beibehalten. Zum Substantiv כל "Gesamtheit" vgl. THAT I 828-830 (G. SAUER); ThWAT IV 145-153 (H. RINGGREN).

2. könnte könnte man es als *Erzähleröffnungssignal* verstehen, dessen Funktion es ist, die Zeitstufe (perfektiver Aspekt) festzulegen (WEIMAR, Untersuchungen 150) und das Nachfolgende als Erzählung ('Narrativ', progressiver Aspekt) zu identifizieren. Man kann die Form dann entweder unübersetzt lassen (BARTELMUS, *HYH* 213: "wenn man nicht in Nachfolge des Aquila jede Spracheigentümlichkeit des Hebräischen 'wörtlich' ins Deutsche übertragen will") oder mit dem aus deutschen Märchen bekannten "Es war einmal...", das ja dieselbe 'Inhaltsleere' und Funktion aufweist, wiedergeben (vgl. WESTERMANN, Genesis 722; NEVEU, Avant Abraham 105) und so geradezu die ganze folgende Erzählung ("es") als Subjekt von ויהי verstehen (Prof. A. SCHENKER mündlich).

BARTELMUS (*HYH* 128) ordnet unsere Stelle unter die "Sätze mit *HYH*, die der Funktion 'Klassifikation' zugeordnet werden können" ein und dürfte damit, wenn ich ihn recht verstehe, entweder der Position JACOBs folgen oder die unter 2. vorgeschlagene Deutung vertreten. Ganz unwahrscheinlich ist die Meinung WESTERMANNs, "das ויהי am Anfang von V. 1 [sei] eigentlich das vorgezogene ויהי von V. 2 am Anfang" (Kommentar 710). Die grammatische Frage ist kaum, was die Form "eigentlich" sei, vielmehr, welche syntaktische Funktion sie erfüllt. Vollends abwegig ist die Übersetzung von ויהי bei HAPPEL, Der Turmbau zu Babel 229 (vgl. zur inhaltlichen Deutung 344f):"und es *bildete* sich auf[!] der ganzen Erde dieselbe Sprache mit denselben Worten".

[b] Siehe dazu unten 8.11.

[c] Siehe dazu unten 8.12.

[d] Hebr. ויהי ב־ + Infinitiv bezeichnet in der Regel Gleichzeitigkeit (vgl. etwa Gen 4,8; 19, 29; 35,17.22; 38,28; Num 10,35; Ri 13,20; Jer 35,11; vgl. Rut 3,4), scheint aber zuweilen auch als Indikator für Vorzeitigkeit zu fungieren (jedenfalls ist aus Gründen erzähllogischer Konvenienz diese Deutung vorzuziehen: vgl. etwa Ex 13,17; Jos 15,18 = Ri 1,14; Ez 10,6; Dan 8,15). ויהי als Tempusmarker (perfektiver Aspekt) vor einer zeitlichen Umstandsbestimmung nominaler Art (BARTELMUS, *HYH* 211-213) indiziert hier Erzähl*fortschritt* (progressiver Aspekt, 'Narrativ'), *nicht* einen Erzählanfang (gegen WESTERMANN 710; WEIMAR, Untersuchungen 150; SEYBOLD, Der Turm zu Babel 459 u.a.).

[e] DELITZSCH 229 und DILLMANN 203 übersetzen "da sie *ostwärts* zogen" (ebenso HOLZINGER 110; KÖNIG 423f; KRAELING, *Miqqedem* 161-165; JACOB 297; RAVN, Der Turm zu Babel 354f; DREWERMANN 296; vgl. WALTON, The Tower of Babel 10-12). Die hier gewählte Übersetzung ist üblicher und wird schon von den Versionen bevorzugt (anders nur Jub 10,19 [s.u. S. 103]). מקדם kontrastiert m.E. zu הר הקדם in Gen 10,30 (siehe unten S. 318f). Wieder anders übersetzt CASSUTO 240:"as men wandered about *in the* east" (ähnlich GUNKEL 95; EISSFELDT, Hexateuchsynopse 21; BROCK-UTNE, Gen. 11,1-9 298 Anm. 3; WENHAM 233; dagegen aber mit Recht KRAELING, aaO. 162f). "...clearly the issue depends on where the people are supposed to have come from before arriving in Babylon" (WENHAM 233).

[f] Siehe dazu unten 8.2.

[g] ונשרפה לשרפה wird in der Regel mit "und brennen wir *sie* zu Brand, Backsteinen" o.ä. wiedergegeben (vgl. schon die Versionen oben [5]). Zu erwarten wäre dann aber ein Suffix: ונשרפם. Dies steht nicht da, weshalb parallel zur Fortsetzung V. 3b(*β*) der Halbsatz auch auf das Erhitzen von Bitumen bezogen werden kann.

[h] Siehe im Einzelnen unten 8.2.

[i] Hebr. היה ל־ dient zur Umschreibung des im Hebräischen fehlenden Verbums "haben", mit doppeltem ל־ "haben (zur Verwendung) als, (jemandem) zu etwas dienen". Vgl. dazu BARTELMUS, *HYH* 173-185.196f; S. AMSLER in THAT I 478; K.-H. BERNHARDT in ThWAT II 397.

[k] Siehe dazu unten 8.3.

[l] DELITZSCH 230f stellt zu Recht fest, dass man die Wendung als unmittelbar von נבנה regiert ("Bauen wir uns eine Stadt und einen 'Turm' und dessen Spitze an den Himmel!") oder als eigenständigen Nominalsatz ("und seine Spitze [sei] am Himmel"; Optativ, vgl. Ges.-K.[26] 474 § 141*f*) verstehen kann. Letztere Deutung wird von allen Versionen ausser Syr vertreten, die ein Verbum (*ἔσται*, מטי, *erit/sit, pertingat...*) einsetzen; ihnen folgen in der Regel die modernen Kommentare und Übersetzungen, die aber den Text häufig einengen (vgl. z.B. VON RAD 123:"dessen Spitze bis an den Himmel reicht" entsprechend Tg und Vg).

[m] ונעשה evtl. mit waw explicativum (so schon GUNKEL 93f; vgl. HOUTMAN, "Opdaat wij niet..." 110); siehe auch unten S. 380f.

[n] ושפה אחת לכלם mit waw explicativum; siehe auch unten S. 399.

[o] Bzw. sinngemäss:"greifen wir ein"; siehe dazu unten S. 313.

[p] ויחדלו auch explikativ übersetzbar:"Da zerstreute JHWH sie..., *weshalb sie aufhörten*, die Stadt zu bauen" (siehe unten S. 309f). Anders KÖNIG 425, der mit einem waw augmentativum ("und überhaupt") rechnet.

3. Die Faszination eines offenen Textes: frühjüdische und rabbinische Interpolationen zur Babel-Episode

Das diesem Kapitel zugrundeliegende Textmaterial ist aufgrund seiner weitgefächerten Entstehungszeiten, Herkunftsorte, Sitze im Leben und sozialen Milieus relativ unübersichtlich. Die folgende summarische Diskussion vermag diesem Umstand nicht in seiner ganzen Komplexität Rechnung zu tragen: Einleitungsfragen sollen jedoch kurz (als minimaler Verstehenshintergrund) in Form knapper Übersichten am Anfang der einzelnen Abschnitte resümiert werden.[1]

Bei aller Disparatheit des Textmaterials fällt doch auf, dass gewisse Babel-Traditionen und -Motive sich in ganz verschiedenen Texten gleich oder ähnlich formuliert finden, was die Vermutung nahelegt, dass es sich häufig um relativ leicht isolierbare, verschiebbare, in neue literarische Formen bzw. an neue Kontexte assimilierbare *Versatzstücke* handelt. Dies mag die folgende *thematische*, an den Grundmotiven interessierte Behandlung der wichtigsten Interpolationen zu Gen 11,1-9 in Targum und Midrasch rechtfertigen.[2] Dabei wird – dies sei, um Missverständnissen vorzubeugen, ausdrücklich betont – nicht streng chronologisch vorgegangen, sondern nach einem sachlichen Gesichtspunkt gegliedert:

An die eben behandelten alten Übersetzungen von Gen 11,1-9 schliessen zuerst die Targumim (**3.1.**) an, die sich von ihrem Selbstverständnis her ja ebenfalls als *Übersetzung* des Schrifttextes präsentieren. Der palästinischen Targum-

---

[1] Dabei halte ich mich in der Regel an folgende Standardwerke:
- für die *Targume*: BOWKER, Targums 16-28; LE DÉAUT, Targum I 20-42; DERS., Introduction 73-123; MCNAMARA, Targums and Testament 173-189;
- für die *frühjüdisch-hellenistische Literatur*: DENIS, Introduction; CHARLESWORTH, Pseudepigrapha and Modern Research; NICKELSBURG, Jewish Literature; SCHUERER, History III; STONE, Jewish Writings; sowie die Einleitungen zu den einschlägigen Übersetzungen in JSHRZ und OTP I-II;
- für die *rabbinische Literatur*: STRACK, Einleitung; (STRACK/)STEMBERGER, Einleitung.

Sekundärliteratur wird im folgenden relativ sparsam notiert. *Texteditionen* werden jeweils am Anfang der entsprechenden Einleitungsabschnitte genannt, ebenso neuere kommentierte *Übersetzungen* (in der Regel JSHRZ und OTP I-II). Darüber hinausführende Literaturangaben streben keine Vollständigkeit an, suchen aber dennoch wichtige Beiträge zur neueren Forschungsdiskussion angemessen zu berücksichtigen. Weitere Literatur findet man leicht über die angegebenen Einleitungswerke, Editionen, Übersetzungen und Kommentare.

[2] Vgl. den Überblick von GINZBERG, Legends I 179-181 und V 201-206 mit zahlreichen Quellenangaben!

tradition nahe verwandt sind die *kommentierenden* rabbinischen Diskussionen von exegetischen Einzelproblemen und von haggadischen Traditionen des Midrasch (**3.2.**). Es folgen dann die frühjüdischen *Paraphrasen* der Babel-Episode, chronologisch gesehen zwar meist älter als die rabbinische Literatur, aber sachlich vom biblischen Vorlagetext weiter entfernt (**3.3.**). Ein eigenes Kapitel erfordert die philosophisch-allegorische Behandlung von Gen 11,1-9 in den Schriften Philos von Alexandrien (**3.4.**). Ein überlieferungsgeschichtlicher Rückblick bietet schliesslich in tabellarischer Form eine chronologisch angelegte Übersicht über frühjüdische und rabbinische Motive und Traditionen zu Gen 11,1-9 (**3.5.**).

3.1. ÜBERSETZUNG UND INTERPRETATION IN DEN PALÄSTINISCHEN TARGUMIM

Was oben (2.22.) zum Targum Onqelos gesagt wurde, soll hier nicht wiederholt werden. Im folgenden interessieren uns nicht mehr nur kleinere Textvarianten, sondern grossflächigere Interpolationen, wie sie sich besonders in den midraschartigen Erweiterungen der anderen Targumim zu Gen 11,1-9 finden.[3]

TgN Vollständiger palästinischer Targum zum Pentateuch, der gegenüber TgJ etwas weniger paraphrasiert und z.T. erhebliche Varianten aufweist. Von den palästinischen Rabbinen noch im 3. Jh. p zitiert, scheint die Textform von TgN in Palästina einen relativ offiziellen Status gehabt zu haben. Erst spät hat TgN einige rabbinisch-halachische Korrekturen und sprachliche Glättungen nach TgO erfahren. "Il semble que l'on ne s'avance pas trop en reconnaissant que le texte de base de la tradition qui aboutit à [Tg]N remonte au IIe-IIIe siècle de notre ère et qu'il représente l'une des mises par écrit d'une tradition orale bien plus ancienne."[4] "Les traditions communes à [Tg]N et Tj I [= TgJ] ont de grandes chances de remonter à une époque antérieure à l'établissement d'un certain contrôle rabbinique sur les paraphrases araméennes."[5]

In margine findet sich im Manuskript des TgN eine Art kritischer Apparat zur Targumtradition, Glossen von verschiedenen Händen, die oft mit TgJ zusammen gehen, manchmal aber auch andere Textformen der Targumim repräsentieren.[6,7]

---

[3] Zu den verwendeten Siglen und Texteditionen s.o. S. 12.

[4] LE DÉAUT I 40.

[5] LE DÉAUT, Introduction 119. Zu TgN vgl. auch die kritische Stellungnahme von P. SCHÄFER in TRE VI 218f.

[6] "Neofiti and its glosses can be compared to a Greek Ms. of one of the Synoptic Gospels with marginal glosses giving parallel readings from the other two" (MCNAMARA, Targum and

TgF Verschiedene Sammlungen von Targumparaphrasen zu ausgewählten Stellen (Abschnitten, Versen oder einzelnen Worten) des Pentateuchs.[8] Bei diesen nicht einheitlich datierbaren Paraphrasen handelt es sich wohl teilweise um Zusätze und Textvarianten, welche bei der Revision von TgO nach dem MT aus TgO eliminiert worden sind.[9]

TgJ "A unified attempt to present a finished version of the Palestinian Targum"[10], endredigiert im 7./8. Jh. p. TgJ enthält aber wesentlich älteres Material, das z.T. bis ins 2. Jh. a (Johannes Hyrkan [134-104a]) zurückreicht. TgJ führt inhaltlich oft weit über die anderen Targumim hinaus.[11] Die Datierung der in TgJ verarbeiteten Traditionen ist nur durch den Vergleich mit Parallelüberlieferungen anderer, besser datierbarer Quellen möglich.[12,13]

Testament 189). Die Marginalglossen TgN findet man im kritischen Apparat der Edition von DÍEZ MACHO. Zu ihrer kritischen Auswertung vgl. bes. S. LUND/J. FOSTER, Variant Versions of Targumic Traditions within Cod. Neofiti 1 (SBL Aramaic Studies 2), Missoula 1977.

[7] Kommentierte Übersetzung von TgN zu Gen 11,1-9: LE DÉAUT I 140-144.

[8] *Nicht* fragmen*tarische* Targume (im Gegensatz etwa zu den Targumfragmenten aus der Kairener Geniza, welche ursprünglich zu einem vollständigen Targum gehörten), vielmehr absichtliche Kompilationen von Auszügen; *nicht* Fragmententargu*m* (im Sg., so häufig in der Literatur), da die vorhandenen Mss. auf mindestens vier verschiedene Rezensionen verteilt werden müssen, die untereinander beträchtliche Differenzen aufweisen (vgl. KLEIN I 12).

[9] Kommentierte Übersetzung von TgF zu Gen 11,1-9: KLEIN II 11 (TgF^P) und 96 (TgF^V).

[10] BOWKER, Targums 26; vgl. LE DÉAUT I 35:"une *compilation* de matériaux provenant de la tradition targumique palestinienne, d'éléments apparentés (souvent ad litteram) à la tradition de [Tg]O et d'interprétations midrashiques". Vgl. zu TgJ auch P. SCHÄFER in TRE VI 221f. R. HAYWARD hat jüngst die traditionelle Spätdatierung von TgJ in Frage gestellt (The Date of Targum Pseudo-Jonathan: Some Comments: JSS 40 [1989] 7-30).

[11] TgJ "contains hundreds of aggadic elements not found in any of the other Targumic texts (...). Many aggadic traditions unique to this Targumic text are repeated more than once in conjunction with verses not necessarily identical, similar or even germane to one subject. (...) PsJ [= TgJ] is unique, not only for its large number of repetitions in comparison with the other targums but also for its tendency to reiterate a given aggadic tradition even when the biblical text does not call for it. Moreover, PsJ occasionally extracts the 'targumic tradition' from one verse and applies it, not necessarily in the same and exact form, to another verse" (SHINAN, The "Palestinian" Targums 73.75.76f). Alle diese Beobachtungen treffen auch auf TgJ zu Gen 11,7f zu, dessen Haggada noch in TgJ zu Dtn 32,8f erscheint (vgl. dazu ebd. 77f). Sie weisen auf das zielbewusste Vorgehen eines Redaktors "to expand and consolidate the Targum and to endow it with internal uniformity" (ebd. 87).

[12] In bezug auf Gen 11,1-9 hat TgJ bes. zu 11,7f ein wesentliches Plus gegenüber den anderen Targumim (70 Sprachen und 70 Völkerengel; siehe unten 3.15.).

[13] Kommentierte Übersetzungen von TgJ zu Gen 11,1-9: BOWKER, Targums 182-189; LE DÉAUT I 141-145. Nicht zugänglich war mir E. COOK, Rewriting the Bible. The Text and Language of the Pseudo-Jonathan Targum (Ph.D. diss. University of California), Los Angeles 1986 (vgl. Dissertation Abstracts International 47 [1985/87] 164-A; ZAW 99 [1987] 435).

3.11. לישן חד / שפה אחת als «eine Sprache»: Hebräisch

Eine erste Interpolation der palästinischen Targumim zu Gen 11,1-9 betrifft die Identität der die Menschheit am Ausgangspunkt der Erzählung (V. 1a) charakterisierenden «einen Sprache».[14] TgN, TgF^V und TgJ sind sich einig, dass es sich dabei um die *hebräische* Sprache gehandelt haben muss:"In der Sprache des Heiligtums (בלישן בית קודשה[15]) sprachen sie (miteinander [TgN: unterhielten sie sich])."[16] Dass dies so gewesen sein musste, erschloss man nicht einfach aus Gen 11,3f, wo die Selbstaufforderungen der Menschen zum Bauen ja in der Tat in hebräischer Sprache formuliert sind, sondern indirekt aus den Schöpfungsberichten:"In ihr (der Sprache des Heiligtums) wurde die Welt von Anfang an geschaffen." Diese Aussage bezieht sich auf die Schöpfungsworte in Gen 1,3.6.9.11 usw., denen gemäss Gott bei der Schöpfung Hebräisch sprach; sie wird als Argument erst dann ganz schlüssig, wenn man annimmt, dass deshalb auch die Sprache des ersten Menschen (vgl. Gen 2,23 usw.), welche dieser ja vom Schöpfer übernommen haben musste, das Hebräische war.[17]

Die Identifizierung der «einen Sprache» mit der hebräischen legt die Vermutung nahe, dass Gen 11,1 von den Targumim als Schilderung eines positiven, in bezug auf die sprachliche Situation der Menschheit noch schöpfungsgemäs-

---

[14] Hier und im folgenden wird bei der Behandlung der Interpretationsgeschichte jeweils שפה אחת als «eine Sprache» übersetzt, was sich aufgrund der weitgehenden Synonymität von שפה und לישן/לשון im Hebräischen etwa ab der persischen Zeit rechtfertigt. Im exegetischen Teil B ziehe ich dagegen die Übersetzung «eine Rede» vor; siehe dazu bes. 8.11.

[15] So TgJ und TgN. TgF^V liest nach der ed. KLEIN (I 131) nur בלישן קודשא (wörtlich:"in der heiligen Sprache"); dennoch übersetzt KLEIN II 96 "in the language of the Holy Temple".

[16] Zur häufigen Bezeichnung des Hebräischen als der "Sprache des Heiligtums" vgl. SHINAN, The Language of the Sanctuary 472-474; zu damit verbundenen Vorstellungen auch A. PAUL, La Bible grecque d'Aquila et l'idéologie du judaïsme ancien: ANRW II/20.1 (1987) 221-245, bes. 230-243.

[17] So TgN zu Gen 2,19:"JJJ Gott schuf aus der Erde alle Tiere der Erdoberfläche und alle Vögel des Himmels und führte sie dem Menschen zu, um zu sehen, wie er sie benennen würde. Und wie immer der Mensch sie *in der Sprache des Heiligtums* benannte, (die) lebendige(n) Wesen, so war ihr Name" (DÍEZ MACHO I 10f; LE DÉAUT I 88). Vgl. GenR 18,4 zu 2,23 (WÜNSCHE 79; FREEDMAN/SIMON I 143), wo aus dem Wortspiel איש / אשה gefolgert wird, dass "die Tora in der Sprache des Heiligtums gegeben" wurde.

Der Karäer Japhet b. Eli (10.Jh.p) legt in seinem Kommentar zu Gen 11,1 ausführlich dar, warum die «eine Sprache» der Menschen die "Sprache des Heiligtums" gewesen sein müsse: es sei die Sprache, in welcher JHWH zum Menschen gesprochen habe, in welcher der Mensch darauf die Geschöpfe benannt und welche er schliesslich seinen Kindern (vgl. בני האדם in Gen 11,5!) weitergegeben habe. Diese hätten sie dann bis in die Tage Pelegs, als die Stadt und der 'Turm' gebaut wurden, gesprochen (zit. nach Ms. Paris, BN 277; Hinweis J. ALOBAIDI [Fribourg]).

sen Urzustandes verstanden wurde.[18] TgF^{V} und TgJ charakterisieren diesen Zustand mittels einer signifikanten Erweiterung ausdrücklich als Zeit der Harmonie unter den Menschen:"Und es war die ganze Erde[19] eine Sprache und eine Rede *und ein Sinn* (bzw. einmütig: תעיצה/תעיטא חדא)."[20] Rabbinische Texte thematisieren den daraus resultierenden Friedenszustand ganz ausführlich.[21] TgF^{V} aber fährt fort:"...*denn* (ארום) sie sprachen in der heiligen Sprache, in der die Welt von Anfang an erschaffen worden war". Die begründende Konjunktion ארום, die sich nur bei TgF^{V} findet, stellt einen expliziten Kausalzusammenhang zwischen dem Gebrauch der Schöpfungssprache (der hebräischen Sprache!) und dem Frieden unter den Menschen her.

Das Motiv der «einen Sprache» von Gen 11,1 steht nach diesem Verständnis also für einen *schöpfungsgemässen, friedlichen Urzustand.*[22]

3.12. Das «Aufbrechen von Osten» als Entfremdung von Gott

Deutet man die in Gen 11,1 geschilderte Ausgangssituation ausschliesslich positiv, dann ist man gezwungen, in der *Fortsetzung* des Textes nach einem Grund für das durch den Erzählverlauf negativ qualifizierte Menschenprojekt zu suchen, das ein sanktionierendes Eingreifen Gottes erforderlich macht. Nun gibt aber der biblische Text selbst keine weitere Begründung für den angesichts der eben referierten Interpretation von V. 1 erstaunlichen Sachverhalt, dass die an-

---

18 Bemerkenswerterweise hat die Spannung zwischen Gen 10,5.20.31 (Genealogie der Völker nach ihre*n* Sprache*n*) und Gen 11,1 in den Targumim nicht zu Harmonisierungen geführt; nur gerade in TgJ zu Gen 10,31 (also an der 11,1 nächstliegenden Stelle) ist «nach ihren Sprachen» – vielleicht versehentlich – ausgefallen. Dagegen haben frühjüdische Paraphrasten, die mit dem biblischen Text freizügiger umgehen konnten, das Problem so gelöst, dass sie das Motiv der «einen Sprache» nur als Hinweis auf den gemeinsamen *Plan* der Menschen, nicht als Schilderung ihrer linguistischen Situation verstanden (vgl. Jub 10,18:"böser Plan" [unten S. 103f]; AntBibl 5,2:"einmütig" [unten S. 118]). Das Problem konnte von den Meturgemanim um so leichter umgangen werden, als die synagogale Leseordnung die Lektüre von Gen 10 und 11 an zwei verschiedenen Tagen vorsah und der Widerspruch deshalb gar nicht auffiel (mit Gen 11,1 setzt ein neuer Leseabschnitt ein, vgl. unten 3.21.).

19 TgF^{V}:"alle Generationen ('Bewohner') der Erde (כל דריא ארעא)"; zu dieser Variante siehe oben S. 12f.

20 Zu aram. עיצה u.ä. vgl. LEVY, Chaldäisches Wörterbuch II 233.

21 Siehe unten 3.22.

22 Dass auch die Tiere im Paradies wie Gott und die Menschen "mit einer Lippe und einer Zunge" gesprochen haben, charakterisierte nach Jub 3,28 (BERGER 338; OTP II 60) die einzigartige und ungestörte Kommunikationsgemeinschaft der noch intakten Schöpfungsordnung. Jub denkt ebenfalls an das Hebräische als Schöpfungssprache (Jub 12,26; BERGER 396; OTP II 82), verbindet diese aber nicht explizit mit Gen 11,1 (siehe unten S. 104 Anm. 285).

geblich in schöpfungsmässiger Harmonie lebende, die gleiche Sprache wie der Schöpfer sprechende Menschheit sogleich ein widergöttliches Unternehmen in Angriff nahm. Da V. 3f unvermittelt mit dem Entschluss der Menschen einsetzt, Baumaterialien herzustellen und Stadt und 'Turm' zu bauen, bleibt den Meturgemanim nichts anderes übrig, als in V. 2, wo auf den ersten Blick nur eine harmlose Wandernotiz vorliegt, einen Anhaltspunkt für den angenommenen Sinneswandel der Menschen ausfindig zu machen.

Die kürzeste Paraphrase bietet diesbezüglich TgN: והווה כד אסטו לבבהון "und es geschah, als/nachdem sie *ihr Herz* (von JHWH) *abgewandt hatten...*".[23] Eine Begründung, warum die Menschen dies getan hätten, wird nicht gegeben; aber immerhin lässt sich dank dieser Interpolation[24] dann die Fortsetzung der Erzählung leichter verstehen, da die Menschen nun ja als von Gott abtrünnig Gewordene schlecht gemacht worden sind.

Die Fragmententargume sind etwas ausführlicher:"Und es geschah, als/nachdem sie ihr Herz abgewandt hatten davon, *dem Wort des 'Er-sprach-und-es-entstand-die-Welt-von-Anfang-an'*[25] (zu folgen), da fanden sie...". Die Menschen werden hier deutlicher des Abfalls vom *Schöpfer* bezichtigt. Diese Entfremdung erst veranlasste sie dazu, sich in Babel (so TgO, TgN, TgJ!; TgF Pontus[26]) niederzulassen und dort dann ihr gottloses Projekt in Angriff zu nehmen.

---

[23] Die Formulierung *ersetzt* in TgN (und erweitert auch in TgF) die Aufbruchsnotiz von MT (בנסעם מקדם); erst TgN in margine wurde diese wieder nachgetragen (בנטלותהון מן לקדמין; zum mehrdeutigen Sinn dieser Wendung siehe die folgende Anm.). TgJ scheint mit במטלהון ממדינחא "bei ihrem Aufbrechen von Sonnenaufgang her" einfach MT zu übersetzen.

[24] Sie geht von der Mehrdeutigkeit von hebr. קדם aus, das sowohl "Osten" als auch "Vorzeit" bedeuten kann (s.o. S. 25 zu TgO). TgN und TgF haben das Wort offenbar im Anschluss an Dtn 33,27 (אלהי קדם) und Hab 1,12 (הלוא אתה מקדם יהוה) auf den "Vorzeitigen, Uralten" (קדמון) JHWH gedeutet (vgl. den "Alten der Tage" in Dan 7,9.13.22; Philos *το πρεσβυτατον των όντων* [Conf 180 (PHILO IV 108f)] usw.), woraus sich die Interpretation des «Aufbrechens מקדם» als Abfall von Gott geradezu zwingend ergeben musste. Vgl. auch GenR 38,7 zu 11,2 (unten Anm. 113)! Daneben ist קדם aber auch als Ort des Schöpfungsgartens (Gen 2,8) ein Ort besonderer Gottesnähe; wer von dort aufbrach, musste sich wohl willentlich von Gott entfernen.

Am Rande sei darauf hingewiesen, dass sich schon in der sog. 'extended version' der lexikalischen Serie An-Anu die Gleichung *qa-ad-mu* = *i*-[*lu*/*lum*] findet (CT 25,18 Rs. II 9) und *qadmu* als Synonym für "Gott" auch sonst in spätbabylonischer Literatur belegt ist; vgl. AHw II 891b; BWL 309 Anm. 251.

[25] Vgl. zu diesem Titel URBACH, The Sages I 184-213.

[26] Siehe oben S. 14 (4).

3.13. Der 'Turm' als Standort eines kriegerischen Götzenbildes

Die zweifellos gewichtigste Interpolation der Targumim zur Babelerzählung betrifft die Zweckbestimmung des Bauprojekts der Menschen. Dabei konzentriert sich das Interesse der Targumim ausschliesslich auf den 'Turm', wogegen die Stadt zu keinerlei Erweiterung oder Kommentar Anlass gegeben hat. Der hebräische Text von Gen 11,1-9 gibt der Stadt zwar mindestens ebensoviel narratives Gewicht wie dem 'Turm' (in V. 8b wird ja gar nur sie allein genannt[27]). Die Targumim machen daraus aber wie alle anderen antiken Interpretationen von Gen 11,1-9 eine Erzählung, die v.a. den *Turmbau* zu Babel zum Thema hat. Dieser Turmbau wird in den Targumparaphrasen zu V. 4 ganz klar mit *Idolatrie* in Verbindung gebracht:[28]

TgN, TgJ[29]: "Da sprachen sie:'Kommt jetzt (אתון כען; TgJ הבו wohlan)! Bauen wir uns eine Stadt und einen Turm, und dessen Spitze bis gegen den Himmel reichend (ורישה מטי עד צית שמיא), und machen wir uns ein Götzenbild (סגדו[30]) an seiner Spitze, und geben wir (ונתן; TgJ ונישוי und es halte) ein Schwert in seine(r) Hand! Und es soll machen (ותיהווי עבד[א]) gegen Ihn (לקבלאה) Kampfordnungen (סדרי קרבא), bevor (קדם עד לא) wir uns zerstreuen (נדרי; TgJ נתבדר wir zerstreut werden) über die ganze Erde.'"

TgF[31]: "Da sprachen sie (P + ein Mann zu seinem Gefährten[32]):'Kommt jetzt! Bauen wir uns eine Stadt und einen Turm, und dessen Spitze bis gegen den Himmel reichend, und machen wir uns darauf (בנווה) einen Götzentempel (בית סגדו) an seiner Spitze[33], und geben wir ein Schwert in seine (d.h. des Götzenbildes) Hand.

---

27 Zur textkritischen Problematik vgl. oben S. 18 (13).

28 Vgl. BOWKER, Targums 183f; GINZBERG, Legends V 201. Zur Idolatriethematik siehe auch unten Anm. 142.

29 Übersetzung und Transkription folgen TgN; inhaltliche (nicht orthographische) Varianten von TgJ werden in Klammern notiert.

30 Zu aram. סגד "sich bücken, Verehrung zeigen" u.ä. sowie סגדו "Götzenbild" (wörtlich "Gegenstand der Verehrung") vgl. LEVY, Wörterbuch III 472; DERS., Chaldäisches Wörterbuch II 141. Das in der Übersetzung von TgF als "Götzentempel" wiedergegebene בית סגדו meint wörtlich ein "Haus des Sich-Bückens" (KLEIN II 11 Anm. 34; 96 Anm. 36) oder "Haus des Götzenbildes".

31 Übersetzung und Transkription richten sich nach dem Ms. Vatikan; inhaltliche Varianten des Ms. Paris werden in Klammern gekennzeichnet. TgN in margine notiert in der Regel die Varianten von TgF gegenüber TgN.

32 Zusatz, welcher aus dem von den Fragmententargumen nicht überlieferten V. 3 nachgetragen wurde.

33 Die Übersetzung schliesst sich hier an diejenigen von KLEIN (II 11.96) und LE DÉAUT (I 143 mit Anm. h) an, welche בית סגדו zusammenziehen. M.E. wäre zu erwägen, ob נעביד לן בנווה בית<א> סגדו ברישיה nicht besser mit "und machen wir uns darauf (nämlich auf dem Turm) einen Tempel (*und*) ein Götzenbild an seiner Spitze" übersetzt werden sollte, da offensichtlich

So wird es vielleicht (!) ordnen (דילמא דיסדר) gegen Ihn Kampfordnungen, bevor wir zerstreut werden über die ganze Erde.'"

Es fällt sofort auf, dass die Idolatriepassage an die Stelle von נעשה־לנו שם "machen wir uns einen Namen!" der hebräischen Vorlage getreten ist.[34] Dieser Sachverhalt lässt zwei Erklärungen zu: Entweder hat man die Bedeutung des «Namenmachens» nicht mehr verstanden, das Motiv deshalb fallengelassen und durch eine näherliegende Charakterisierung des Turmbaus *ersetzen* wollen. Oder man wollte das nicht mehr unmittelbar verstandene «Namenmachen» durch die ausführliche Paraphrase *interpretieren*. Letzteres ist nicht nur wegen des Selbstverständnisses des Targums als einer 'Übersetzung' wahrscheinlicher, sondern auch angesichts entsprechender Deutungen des «Namenmachens» in der rabbinischen Literatur.[35] Die Wendung נעשה־לנו שם «machen wir uns einen Namen!» war zwar problematisch, galt aber als erklärbar.

Daneben dient die Paraphrase auch der Interpretation des nicht ohne weiteres verständlichen Zusammenhangs zwischen 'Turmbau' und «Namenmachen». Wie unklar dieser Zusammenhang selbst einem gebildeten Juden der Spätantike erscheinen konnte, zeigen die AntBibl, welche in den Kap. 6 und 7 die beiden Themen in zwei völlig getrennten, aufeinanderfolgenden Episoden abhandeln.[36] In den palästinischen Targumim werden der 'Turmbau' und das «Namenmachen» zwar wie im biblischen Text zusammengehalten, über die hebräische Vorlage hinausgehend werden nun aber *beide* durch das Stichwort "Götzenbild" interpretiert.

Worin besteht der Zusammenhang zwischen «Namenmachen» und Götzendienst? Die m.W. einzige explizite Antwort auf diese Frage, die sich in der antiken jüdischen Literatur erhalten hat, steht in bSanh 109a und wird dort R. Natan ("dem Babylonier", vor 200p) zugeschrieben:[37]

בנווה בית<א> in (von TgN und TgJ gebotenes) נעביד לן | סגדו ברישיה eingefügt wurden, die beiden Worte also sachlich zusammengehören, und da zudem בנווה und ברישיה im selben Hauptsatz tautologisch wirken.

34 Vgl. VERMES, Scripture and Tradition 76f.

35 Vgl. neben der gleich zu zitierenden Stelle bSanh 109 v.a. GenR 38,8 zu 11,4; TanB 2, 28 und 4,24 (siehe unten Anm. 142).

36 Siehe unten 3.34.

37 Die Aussage schliesst in bSanh 109a an eine Aufzählung von drei verschiedenen Gruppen von 'Turmbauern' mit je verschiedenen Motivationen an (im Himmel wohnen, Götzendienst treiben, Krieg gegen Gott führen), hinter denen man unschwer drei verschiedene rabbinische Interpretationen von Gen 11,4 erkennt. R. Natan optiert für eine davon, eben die Idolatrie-These ("Sie *alle* beabsichtigten Götzendienst..."). Zu den drei Gruppen/Interpretationen siehe unten 3.24.

"Es wird gelehrt: R. Natan sagte:'Sie alle (die Turmbauer) beabsichtigten Götzendienst (עבודה זרה). Denn hier heisst es:«Machen wir uns einen Namen!» [Gen 11,4] Und dort heisst es:«Und den Namen anderer/fremder Götter sollt ihr nicht erwähnen.» [Ex 23,13] Wie dort Götzendienst gemeint ist, so ist auch hier Götzendienst gemeint."[38]

Die Begründung ist etwas dürftig und erscheint reichlich künstlich: ausser dem Stichwort שם "Name" haben Gen 11,4 und Ex 23,13 überhaupt nichts gemein. Man hat den Eindruck, das zweite Schriftzitat werde nur dazu gebraucht, ein de facto im 2. Jh. p längst allgemein verbreitetes Verständnis von Gen 11 ('Turmbau' und «Namenmachen» zum Zwecke der Idolatrie) noch mit einem passenden Wort aus der Tora zu legitimieren und somit gewissermassen nachträglich abzusegnen. Die Interpretation des «Namenmachens» als Idolatrie dürfte ursprünglich kaum aus der Assoziation der beiden von R. Natan kombinierten Schriftstellen erwachsen sein.

In welcher Richtung eine genuine Erklärung für die Interpretation des «Namenmachens» als Idolatrie gesucht werden muss, kann eine von VERMES leider ohne einen einzigen Beleg aufgestellte These andeuten:"In the post-biblical period, 'name' was a substitution for 'God'. In the mind of the targumists and of the Tannaitic schools, therefore, 'Let us make a *name* for ourselves' signified 'let us make a *god* for ourselves'."[39] Der Sachverhalt ist mit dieser Kurzformulierung wohl richtig umrissen, muss wegen seiner nicht ganz einlinigen Geschichte aber etwas differenzierter besprochen werden. Die Wurzeln des Problems dürften nämlich schon im *biblischen* Gebrauch des Wortes שם "Name" und in der durch die sog. dtn/dtr שם-Theologie geprägten kultischen Konnotation des Wortes liegen.[40]

Weder der Begriff שם "Name" noch die in Gen 11,4 gebrauchte Wendung עשה שם "einen Namen machen"[41] haben unmittelbar mit Kult bzw. Idolatrie zu tun. Erst da, wo שם explizit mit JHWH oder einer anderen Gottheit verbunden wird, nimmt der Begriff eine spezifisch religiöse Bedeutung an. Wie im profanen Bereich die Kenntnis eines Namens die Kontaktaufnahme und letztlich Gemeinschaft mit dem Namensträger ermöglichen kann, so reguliert sie auch im religiösen Bereich, besonders natürlich im Kult, die Kommunikation zwischen Mensch und benannter Gottheit. Diese offenbart sich (ידע hi.) durch Kundgabe ihres Namens (vgl. die sog. Selbstvorstellungsformel אני יהוה Ex 6,2 u.ö. und deren zahlreiche Varianten); umgekehrt kann der Mensch die Gottheit bei ihrem Namen anrufen (vgl. קרא בשם יהוה).[42] Wenngleich die

---

[38] GOLDSCHMIDT VII 490; EPSTEIN, Neziḳin III 288; dieselbe Überlieferung in Mek zu Ex 23,13 (LAUTERBACH III 180f); ähnlich, aber anonym überliefert, TanB 4,24 (vgl. unten Anm. 142).

[39] Scripture and Tradition 77 Anm. 1.

[40] Noch weiter zurück, nämlich über Ugarit bis nach Ebla und einem dort angeblich belegten westsemitischen Gott *Šm* verfolgt M. LUBETSKI (*Šm* as a Deity: Religion 17 [1987] 1-14) die Herkunft der Identifikation שם = "Gott, Götze(nbild)". Allerdings weist sein traditionsgeschichtliches Konstrukt zu grosse Lücken auf, um plausibel zu sein.

[41] Siehe dazu unten 8.5.

[42] Vgl. dazu und zu שם im allgemeinen THAT II 935-963 (A.S. VAN DER WOUDE), für die ältere Forschung ThWNT V 251-261 (H. BIETENHARD), beide Artikel mit zahlreichen Literaturangaben.

Kenntnis des Namens nicht unabdingbare Voraussetzung für jeden Kult sein muss und der Name Gottes nicht ausschliesslich im Kult zur Sprache kommt, hat er dort doch nach gemein-altorientalischem Verständnis eine hervorragende Funktion.[43]

In unserem Zusammenhang kommt der Formulierung des sog. Altargesetzes (Ex 20,24) besondere Bedeutung zu:"An jedem Ort, an dem ich (JHWH) meinen Namen kundgebe (אזכיר), werde ich zu dir kommen und dich segnen." Die Möglichkeit der Begegnung mit JHWH wird hier jenen Kultstätten zugesprochen, die JHWH durch Selbstbekundung seines Namens legitimiert. Nur noch auf einen einzigen Kultort (den Jerusalemer Tempel) beschränkt wird diese Aussage dann in zwei damit verwandten Wendungen aufgenommen, welche typisch für die dtn/dtr Literatur sind, wenn vom "Ort, den JHWH erwählen wird, um dort seinen Namen anzubringen (לשכן שמו שם)" (Dtn 12,1; 12,21Sam; 14,23; 14,24Sam; 16,2.6.11; 26,2; vgl. 12,5) bzw. vom "Ort, den JHWH, dein/euer Gott, erwählen wird, um dort seinen Namen zu deponieren (לשום שמו שם)" (Dtn 12,5; 12,21MT; 14,24MT), die Rede ist. Oft werden diese Wendungen, die die einfache Zentralisations- bzw. Erwählungsformel erweitern, als Ausdruck einer abstrakteren Theologie (eben der sog. שם-Theologie) verstanden, welche in Abhebung von Vorstellungen, JHWH sei in seinem Tempel gewissermassen leibhaftig bzw. materialisiert in Form von Kultgegenständen wie etwa der Lade anwesend, die Transzendenz JHWHs betone und darauf hinweisen wolle, dass der eigentlich im Himmel residierende JHWH in seinem Tempel *nur* unter seinem "Namen" antreffbar sei.[44] Dies mag grundsätzlich richtig sein, darf allerdings nicht überzogen werden: Auch die dtn/dtr Formulierungen betonen wie schon das Altargesetz bei aller theologischen Differenzierung die Zugänglichkeit, mehr noch die durch den Namen vermittelte *Präsenz* (שכן pi. / שים) des in seinem Heiligtum aufgesuchten Gottes.[45] Noch stärker

---

43 Grundsätzlich wird gelten, dass der *Kult* aufgrund seines spezifischen Adressateninteresses eher *einen* Namen der Gottheit favorisiert, während die *Theologie* mit ihrem eher 'spekulativen' Interesse dazu tendiert, die *vielen* Namen der Gottheit(en) zu kennen, zu deuten und u. U. in einer Attributenlehre zu systematisieren. Vgl. für Ägypten LdÄ II 696-705 (K. KUHLMANN) und IV 320-326 (P. VERNUS); H. BRUNNER in H. VON STIETENCRON, Hg., Der Name Gottes, Düsseldorf 1975, 33-49; J. ASSMANN, Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur (UB 366), Stuttgart u.a. 1984, 102-107. Für die altmesopotamische Religionsgeschichte liegt eine neuere Untersuchung über Bedeutung und Funktion des Gottesnamens m.W. nicht vor. Der religionswissenschaftliche Sammelband von STIETENCRON enthält Beiträge über Ägypten, Indien, China, AT, NT, Christentum und Islam, aber keinen über das alte Vorderasien. Die Forschung scheint das magistrale Verdikt A.L. OPPENHEIMs, "Why a 'Mesopotamian Religion' should not be written" (Ancient Mesopotamia 172-183), immer noch als Menetekel zu fürchten.

44 Vgl. etwa METTINGER, The Dethronement of Sabaoth 38-79.123-132 (Lit.); H.D. PREUSS, Deuteronomium (EdF 164), Darmstadt 1982, 16-19 (Lit.); ROSE, Ausschliesslichkeitsanspruch 82-92; kritisch dagegen VAN DER WOUDE, Gibt es eine Theologie 204-210.

45 Dies betont VAN DER WOUDE (THAT II 954f; Gibt es eine Theologie 206-208) mit Recht; vgl. auch H. GESE in VON STIETENCRON, Name Gottes, bes. 86f. Der Aspekt der verpflichteten Präsenz kommt in einem in diesem Zusammenhang oft zitierten Amarnabrief deutlich zum Ausdruck, wenn Abdi-Ḫepa von Jerusalem an den Pharao schreibt:"Siehe, der König hat seinen Namen angebracht (*šakān šumšu!*) im Lande Jerusalem für ewig, und er darf (deshalb) die Territorien Jerusalems nicht im Stich lassen" (EA 287,60-63; KNUDTZON 866f; MORAN 512).

als im Altargesetz ist es in der dtn/dtr Theologie also der "Name", der den (einzigen) legitimen Kultort als solchen ausweist.

Im Kontext dieser שם-Theologie finden sich dann auch andere Formulierungen, welche שם und Heiligtum (und somit Kult) aufs Engste zusammenbinden: JHWH hat seinen "Namen" auf den Tempel bzw. auf Jerusalem gelegt (1 Kön 9,3; 11,36; 14,21 u.ö.), sein "Name" *ist im Tempel* (1 Kön 8,16.29; 2 Kön 23,27; 2 Chr 7,16), der Tempel wurde *für den "Namen"* JHWHs überhaupt gebaut (1 Kön 8,17-20 u.ö.). Das Heiligtum (מקדש) heisst dementsprechend in Ps 74,7 "Wohnstatt (s)eines Namens" (משכן־שם). Wüsste man nicht mit Gewissheit, dass sich im Jerusalemer Tempel *kein* JHWH-Bild fand, so wäre man angesichts derartiger Formulierungen geradezu versucht, den Begriff שם in diesen Texten als versteckten terminus technicus für ein Kultbild zu entlarven. Versteht man zudem 2 Sam 6,2b*αβ* (vgl. 1 Chr 13,6) wörtlich, so kann man gar erwägen, ob nicht שם zu Zeiten als eine Art Kurzname der Lade gelten konnte, was den eben genannten Formulierungen, die שם und Tempel verbinden, dann eine sehr konkrete Füllung gäbe: der Tempel wurde für den שם יהוה, *nämlich die Lade*, gebaut (1 Kön 8,17-20); der שם יהוה, *nämlich die Lade*, war im Tempel (1 Kön 8,16.29 usw.)!

Stellt man daneben die überaus zahlreichen Texte der späteren prophetischen und sonstiger nach-dtn Literatur, in denen שם יהוה "Name JHWHs" als Substitutionsbegriff für JHWH verwendet wird und die in hymnischer Topik (Parallelismus JHWH || "Name JHWHs"!) hauptsächlich in der Sprache des Kults formuliert sind[46], so kann man in einer (für das Frühjudentum und die Rabbinen ja vorauszusetzenden) synthetisch-kanonischen Sicht all dieser Stellen *den "Namen JHWHs" als seine den Menschen zugekehrte göttliche Präsenz und Potenz* (vgl. Ex 23,21!), der *kultische (bzw. hymnische) Verehrung* zusteht[47], definieren. Wie aber JHWH einzig ist, so auch sein "Name" (Sach 14,9) - einen anderen שם soll man deshalb nicht verehren und erst recht nicht machen. Bes. deutlich stellt Dtn 12,3 den שם JHWHs den idolatrischen שמם der Götzen der Fremdvölker entgegen.

Das *Frühjudentum* hat seinerseits in Anlehnung an die biblischen Traditionen komplexe שם-Theologien entwickelt, denen hier nicht im Detail nachgegangen werden kann.[48] Bekannt ist die zunehmende Hochschätzung und damit verbundene Tabuisierung des Gottes*namens* "JHWH", welcher als השם "der Name" schlechthin (vgl. Lev 24,11.16!) galt. Wo bei der Schriftlektüre, in der Tempel- und später in der Synagogenliturgie der Name "JHWH" vorkam, wurde stets השם, השם המפורש ("der ausgesprochene Name" - eine Formel, durch welche das Aussprechen des Namens vermieden werden konnte) o.ä. substituiert.[49] In den letzten Jahren des

---

46 Vgl. etwa Jes 24,15; 25,1; 26,13; 52,5.6 usw.; Jer 20,6; 23,27; 34,16; Ez 20,9 usw.; Lev 18,21; 19,12; 20,3; 21,6; 22,2.32 usw. Vollständige Stellenangaben in THAT II 956.

47 In kanaanäischen Texten können die Göttin Astarte oder der Gott Aṯtart als "Name Baʿals", d.h. als dessen kultische Erscheinung oder Präsenz bezeichnet werden (KAI 14,18; KTU 1.2 [= CTA 2 = UT 137 = III AB,B] I 8; KTU 1.16 [= CTA 16 = UT 127 = II K] VI 56; vgl. TO I 127.573 und 93f). Als "Name des (Gottes) Bet-El" muss wohl auch das elephantinische אשמביתאל gedeutet werden; vgl. dazu U. WINTER, Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt (OBO 53), Freiburg Schweiz und Göttingen ²1988, 501f.

48 Vgl. dazu etwa URBACH, The Sages I 124-134.

49 Vgl. dazu C. THOMA in TRE XIII 628-631; ThWNT III 93f und V 268 (H. BIETENHARD); (STRACK/)BILLERBECK, Kommentar II 311-313; sowie F. NIEWÖHNER, Der Name

Tempels war es nur noch dem Hohenpriester vorbehalten, laut und deutlich den Gottesnamen auszusprechen.[50] Von hier war es dann nur noch ein kleiner Schritt zur Verwendung der Bezeichnung השם auch *für JHWH selbst*.[51]

Die beschriebene Entwicklung machte aus dem Wort שם "Name" einen theologisch jedenfalls überaus stark besetzten Begriff, den auch die Targumim als Gottesbezeichnung kennen.[52] Vor diesem Hintergrund musste es zumindest naheliegen, bei der von Menschen, welche im ohnehin mit Götzendienst assoziierten Babel wohnten, ausgesprochenen Selbstaufforderung «machen wir uns einen שם !» an ein idolatrisches Projekt zu denken, war der Israel offenbarte שם doch jener ganz Andere, als der Einzige gerade allem Machen von Menschen Entzogene, "*der* Name" schlechthin.[53]

Wie dem auch sei: *Dass* die palästinischen Targumim das «Namenmachen» beim 'Turmbau' von Babel mit Idolatrie verbinden, ist offensichtlich, wenn auch die Frage, *weshalb* sie (bzw. ihnen vorausliegende Interpretationen) dies tun, nicht mit letzter Eindeutigkeit beantwortet werden kann.[54] Die 'Turmbauer'

---

und die Namen Gottes. Zur Theologie des Begriffs "der Name" im jüdischen Denken: ABG 25 (1981) 133-161.

50 Am Versöhnungstag sprach er ihn zehnmal laut aus, so dass man dies "bis nach Jericho hören konnte" (MTam 3,8; DIE MISCHNA V/9 46f; vgl. jJom 40d; SCHWAB III 196): das Motiv deutet auf eine *Theophanie im Namen*!

51 Der Übergang muss fliessend gewesen sein und lässt sich deshalb nicht genau datieren; auch ist es manchmal schwierig, in den Texten genau zu bestimmen, ob השם sich auf den Namen "JHWH" (bzw. auf das Tetragramm) oder auf JHWH selbst bezieht. An manchen Mischnastellen steht השם aber eindeutig für JHWH selbst; vgl. etwa MJom 3,8; 4,1f; 6,2 (DIE MISCHNA II/5 44f.46-49.58-61) und ganz deutlich eine in die Zeit des zweiten Tempels zurückreichende Schuldopferbestimmung in MScheq 6,6:"das Opferfleisch dem Namen (= für JHWH) und die Häute den Priestern" (GOLDSCHMIDT III 886; EPSTEIN, Moed IV/3 25). Dass die Gleichung (ה)שם = Gott jedenfalls viel älter ist als der im 13. Jh. p verfasste Zohar (25b, 75a), auf den KAHN (PHILON XIII 104f Anm. 1) verweist, ist sicher. Prof. C. THOMA (Luzern) vermutet ein Entstehen der Substitutionsformel in tempelfeindlichen apokalyptischen Gruppen des 2.Jh.a (mündliche Mitteilung).

52 Vgl. CHESTER, Divine Revelation 342-347; SHINAN, Aggadah II 279-284.

53 Damit gilt auch, was ROSE schon in bezug auf die mit שים שם formulierende jüngere dtr Bearbeitung, welche in Dtn 12 der Erwählung des legitimen Heiligtums die Ablehnung des Fremdgötterdienstes korrespondieren lässt (V. 3:"Reisst ihre Altäre ein, zertrümmert ihre Masseben, und ihre Ascheren verbrennt im Feuer und ihre Götterbilder zerhaut, *und tilgt (so) ihren Namen* [ואבדתם את־שמם] *von diesem Ort!*"), zu Recht feststellen konnte:"Eine solche Zusammenfassung ist nur zu verstehen als ein Reflektieren über den 'Namen' Jahwes (...); wo der שם יהוה regiert, gibt es keinen Platz für den שם anderer Götter (שמם, V. 3b), wo Jahwe seinen מקום hat, kann es keine מקמה Fremder geben" (Ausschliesslichkeitsanspruch 91f).

54 Die Erklärung von VERMES (Scripture and Tradition 76f Anm. 3):"The tradition itself must have been founded on a reminiscence of the structure of Mesopotamian temple towers, *ziggurat*, with the god's shrine and statue on the uppermost floor") ist abzulehnen, da sie er-

sind also Götzendiener.[55] Es ist nun aber nicht ihr Götzendienst, der die Targumim am meisten beschäftigt, sondern die aktive Funktion des Götzenbildes selbst. Dieses soll ein Schwert in die Hand bekommen und Schlachtordnungen gegen JHWH organisieren. Der 'Turm' dient also als eine Art Sturmleiter für einen militärischen Anschlag gegen Gott. Deshalb muss er nicht nur sehr hoch sein, sondern "*bis* gegen den Himmel *reichen*".

Die Targumim haben hier zwei verschiedene Motive, die wir weiter unten in grösserem Detail betrachten werden, miteinander vermengt, nämlich dasjenige des 'Turmbaus' als Idolatrie mit demjenigen des Kriegs gegen Gott.[56] Letzteres bezog sich ursprünglich ebenfalls auf die Motivation der Menschen: Sie waren nicht bereit, die Souveränität Gottes anzuerkennen (vgl. schon oben TgN und TgF zu Gen 11,2), und wollten deshalb einen 'Turm' bauen, um JHWH mit Waffengewalt zu bekämpfen (eine weitere Tradition ergänzt: um den Himmel in Besitz zu nehmen und dort zu wohnen).[57] In der palästinischen Targumtradition aber ist es das Götzenbild, das eigenhändig gegen Gott Krieg führen soll.

In diesem Zusammenhang ist die Wiedergabe des hebr. מן durch aram. קדם עד לא in den palästinischen Targumim hervorzuheben.[58] Das Götzenbild soll Krieg führen gegen Gott, noch *bevor* dieser die Menschen zerstreuen kann. Die Menschheit, die sich von Gott entfremdet hat, fasst ihn nun offenbar als bedro-

---

stens die Identifikation des 'Turms' von Gen 11,1-9 mit einer Ziqqurrat bzw. mit dem von Herodot u.a. klassischen Autoren beschriebenen Gebäude in Babylon fraglos voraussetzt (siehe dazu unten Kap. 5!) und zweitens mit der ganz unwahrscheinlichen Annahme operiert, die palästinischen Meturgemanim der nachbiblischen Zeit hätten über Informationen (und sei es auch nur in Form einer "reminiscence") in bezug auf Aussehen, Ausstattung und Funktion der damals schon längst nicht mehr existierenden Stufenturmtempel verfügt.

[55] Die palästinischen Targume zu Gen 4,26 interpretieren eine andere mit dem Stichwort שם verbundene Handlung der "Menschensöhne" ebenfalls als Götzendienst:

Gen 4,26 "Da begannen die Menschensöhne,
den שם JHWHs anzurufen."

TgN z.St. "Da begannen die Menschensöhne,
sich Idole zu machen
und sie zu benennen mit dem שם der Memra JHWHs."

Vgl. LE DÉAUT I 108f mit rabbinischen Parallelen. Die biblische Vorlage wird hier in ihr bares Gegenteil verkehrt. Wahrscheinlich besteht zwischen der Interpretation von Gen 4,26 und 11,4 durch die palästinischen Targumim ein Zusammenhang. Die Frage bedürfte einer eigenen Untersuchung.

[56] In Verbindung mit dem Vorangehenden ist der Hinweis von Prof. A. SCHENKER bedeutsam, dass die in Apk 13 gegen Gott kämpfenden Tiere *Namen* tragen (vgl. V. 1.6.17).

[57] Zu den drei Traditionen bzw. den drei Gruppen von Turmbauern siehe unten 3.24.

[58] Vgl. schon oben S. 23 mit Anm. 49.

hende, ihre Einheit gefährdende Macht auf (TgJ und TgF "zerstreut werden" ist als passivum divinum zu verstehen:"bevor JHWH uns zerstreut"). Eine Intervention Gottes wird *im Voraus* befürchtet. Gott ist zum drohenden Feind geworden, der 'Turmbau' soll ihm *zuvorkommen*. Der Götze soll Gott bekämpfen und so die angenommene Bedrohung abwenden.

Die Erzählung erhält mit dieser gegenüber der hebräischen Vorlage ganz neuen Perspektive (die sich, wenngleich weniger betont, auch in der LXX findet) eine unerhörte dramatische Spannung: der 'Turmbau' entsteht in hektischem Wettlauf gegen die Zeit.

3.14. Die souveräne Präsenz Gottes und seine schnelle Vergeltung

Die targumischen Erweiterungen spinnen um ihren Vorlagetext ein ganzes Netz von neuen Bezügen und Bedeutungen. Häufig ruft eine Änderung der anderen, wie sich gerade anhand der Interpretation von Gen 11,5-9 durch TgN und TgJ zeigen lässt.[59]

TgN stellt den eben referierten himmelsstürmerischen Absichten der Menschen in V. 5a betont die *unangreifbare Souveränität* Gottes gegenüber. Heisst es im hebräischen Text, dass "JHWH hinabstieg, um zu sehen" (eine Formulierung, die aufgrund der Anthropomorphismen Mühe bereiten musste), so sagt TgN viel würdevoller, dass "die Herrlichkeit der Schekhina JHWHs sich offenbarte" (ואתגלית איקר שכינתיה דייי). Der Anthropomorphismus entfällt, das feierliche Theophanievokabular setzt der Bewegung Gottes (MT ירד) seine souveräne *Präsenz* gegenüber und lässt das Menschenprojekt kontrastierend in vermessener Kleinheit erscheinen.[60] Etwas nüchterner führt V. 7a die Theophanievor-

---

[59] Die Fragmententargume setzen nach Gen 11,4 erst wieder mit Gen 11,30 (Saras Unfruchtbarkeit) ein. Zu TgO, der in 11,5-9 Elemente von TgN und TgJ miteinander verbindet, siehe oben S. 27.

[60] אתגלית איקר שכינתיה דייי substituiert MT ירד יהוה auch in TgN zu Ex 19,11.18.20 (Sinaitheophanie vor den Augen des ganzen Volkes); Ex 34,5 (JHWH in der Wolke vor Mose auf dem Sinai); Num 11,25 (JHWH in der Wolke vom Sinai herab vor Mose); Num 12,5 (JHWH in der Wolke vor dem Offenbarungszelt vor Aaron und Mirjam). Dieselbe Formulierung kann auch für MT ראה כבוד יהוה (ni./qal) stehen und Erwähnungen des "Gottesberges" glossieren. Es handelt sich also um eine Theophanieformel, die bevorzugt, aber nicht ausschliesslich, mit dem Sinai in Verbindung steht.

Der Ausdruck שכינה (איקר) schliesst an die alttestamentliche כבוד-Theologie an (zu dieser vgl. METTINGER, The Dethronement of Sabaoth 80-123; ThWAT IV 32-34 [M. WEINFELD]) und bezeichnet als Substitutionsterminus die Gegenwart Gottes an einem bestimmten Ort und in Beziehung zu bestimmten Personen, nicht aber eine eigentliche Hypostase im Sinne einer von Gott verschiedenen Zwischeninstanz. Er vereinheitlicht in TgN die verschiedenen Theophanieformulierungen des MT. Vgl. MUNOZ LEÓN, Gloria de la Shekina, bes. 48.171-178.

stellung weiter:"Kommt jetzt! *Ich* will mich offenbaren (אתגלי), und *wir* werden dort ihre Sprache verwirren..." Die Spannung zwischen Einheit und Pluralität in Gott (Engel??[61]) wird unerklärt in der Schwebe gehalten.

Noch würdevoller formulieren die Marginalglossen zu TgN: ...'ונגלי קדם יי [לםח[מי, "da wurde *von JHWH her* offenbar (die Herrlichkeit der Schekhina JHWHs), um zu sehen...". Die Schekhina signalisiert die göttliche Präsenz in der Theophanie; die *Intervention* JHWHs gegen die Turmbauer, von der in der hebräischen Vorlage in V. 6-9 die Rede ist, wird dagegen durch einen anderen Substitutionsterminus, nämlich 'מימרה דיי "Wort JHWHs", ausgedrückt: "Da sprach das Wort JHWHs...: Kommt jetzt! Es offenbare sich (das Wort JHWHs)...Da zerstreute das Wort JHWHs sie...Und von dort zerstreute sie das Wort JHWHs über die ganze Erde."[62]

TgN und seine Glossen in margine unterstreichen somit v.a. die riesige Distanz und Statusdifferenz, die Gott von den Menschen trennt und die zwar von Gott her leicht durch die Präsenz in der Theophanie, von den Menschen her aber niemals durch einen 'Turm', sei er auch noch so hoch, überwunden werden kann.

Ganz anders wird das götzendienerische und himmelsstürmende Menschenprojekt im TgJ aufgenommen, wo nicht so sehr auf die Souveränität Gottes als vielmehr auf seine prompte *Vergeltung* Gewicht gelegt wird. Zwar sagt auch

---

427f ("una representación unitaria de la forma de manifestación visible...un modelo de traducción de equivalencia dinámica antiantropomórfica-explicativa"; CHESTER, Divine Revelation 313-322, bestreitet die "anti-anthropomorphische" Dimension des Begriffs). Nicht zugänglich war mir die Arbeit von M.L. KLEIN, Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Targumim of the Pentateuch, Jerusalem 1982 (hebr.; vgl. die Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse in DERS., The Translation of Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Targumim: VT.S 32 [1981] 162-177, sowie die Rez. durch M.J. BERNSTEIN in JQR 77 [1986] 65-70).

61 Siehe gleich 3.15.

62 Zum Gebrauch von מימרה דיי in den Marginalglossen von TgN vgl. MUNOZ LEÓN, Dios-Palabra 64-67 und 701-711 (Stellenangaben); HAYWARD, Divine Name and Presence 156-161. Der Begriff 'מימרה דיי kommt ausschliesslich in den Targumim vor (wenn HAYWARD [aaO. 115-137] auch die Spuren einer "Memra-ideology" schon in Jub, 1 Hen und 1Q GenAp entdecken will) und dürfte deshalb mit deren spezifischer Funktion als homiletischer Übersetzung zusammenhängen. Auch der Begriff מימרה דיי bezeichnet keine Hypostase, sondern ist als einfacher Substitutionsterminus zu verstehen. Nach HAYWARD wäre er zuerst von TgN auf das als Gottsname verstandene אהיה "ich bin (da)" von Ex 3,12.14 bezogen, dann aber an vielen anderen Stellen, an denen von Gottes aktiver Präsenz in Schöpfung und Geschichte die Rede ist, auch zur Umschreibung des Tetragramms eingesetzt worden (vgl. die summarische Stellungnahme von HAYWARD, Memra and Shekhina 210-213 [Lit.]; anders CHESTER, Divine Revelation 293-313; kritisch auch KLEIN, The Translation of Anthropomorphisms 172-176).

TgJ, JHWH sei "erschienen" (ואיתגלי), und vermeidet so die anthropomorphe Vorstellung vom hinabsteigenden Gott. Doch sei JHWH "erschienen, um ihnen (d.h. den Menschen) *zu vergelten* (לאיתפרעא) in bezug auf die Sache/das Machen der Stadt und des Turms...".[63] JHWH erscheint hier selbst, im Gegensatz zu TgN, und seine Intervention hat ganz eindeutig *strafenden* Charakter.[64] Zudem greift die Formulierung auch den in V. 4 eingesetzten Spannungsbogen auf, wonach die Menschen beabsichtigten, mit ihrem 'Turmbau' den drohenden Gott gewissermassen zu überrumpeln. Dass ihnen dies nicht gelang, weil Gott schneller war, impliziert V. 6a, wonach Gott erst das "Planen" der Menschen, nicht deren Arbeit beurteilt:"Da sprach JHWH: Siehe, ein Volk (sind sie) und eine einzige Sprache (ist) ihnen allen (gemeinsam), und dies haben sie *geplant* zu tun (ודא אתחשבו*[65] למיעבד)...".

TgJ insistiert auf dem *Projekt* der Menschen; dies könnte so verstanden werden, dass die Menschen den Turmbau und damit den Anschlag auf Gott erst geplant hatten, aber noch gar nicht zur Realisierung ihres Projekts übergehen konnten. Zu Gen 11,8 sagt TgJ dann, das strafende "Wort JHWHs" sei "über der *Stadt*" offenbar geworden. Vom 'Turm' ist nicht die Rede; an ihm war, so können wir vermuten, TgJ zufolge vielleicht *noch gar nicht gebaut* worden.[66] Gott wäre dann den Menschen zuvorgekommen.

[63] Wörtlich "von ihnen einzufordern"; zu TgO siehe oben S. 27 Anm. 69.

[64] Vgl. für weitere Belege von אתגלי mit strafendem Charakter in den Targumim CHESTER, Divine Revelation 79f mit Anm. 84.

[65] Im Ms. BM Add. 27031 wie in der Edition von TgJ durch CLARKE steht אתחשדו; die Wurzel חשד "verdächtigen" bzw. itp. "verdächtigt sein" scheint aber an dieser Stelle keinen rechten Sinn zu ergeben ("und dies sind sie verdächtigt zu tun"??), weshalb ich mit GINSBURGER (Pseudo-Jonathan [der im Text korrigiert, die Lesart des Ms. aber nicht im Apparat notiert!]), BOWKER (Targums 182:"and this is what they have *purposed* to do") und LE DÉAUT (I 143:"et qu'ils ont *projeté* de faire cela") einen Abschreibefehler vermute und zu אתחשבו* (חשב "planen, beabsichtigen, berechnen"; vgl. כל דחשיבו למיעבד gleich danach zu V. 6b!) emendiere.

[66] Dem entspricht, dass TgJ zu Dtn 32,8 in einem Rückverweis auf Gen 11,5 sagt, Gott habe sich der Generation der Zerstreuung offenbart, "um die *Stadt* anzusehen" (למחמי קרתא; siehe unten S. 54), den 'Turm', an dem eben vielleicht gar nicht gebaut wurde, aber nicht erwähnt. TgJ musste von daher auch im Gegensatz zu anderen, harmonisierenden Versionen keine Mühe haben, in Gen 11,8 mit MT zu formulieren:"Da hörten sie auf, die *Stadt* zu bauen."

3.15. 70 Völkerengel, 70 Sprachen und Schriften einer geteilten Menschheit

In der zweiten Hälfte der Erzählung bietet nur noch TgJ umfangreichere haggadische Erweiterungen zum biblischen Text.[67] Diese beziehen sich auf die Sprachvermengung und deren Folgen für die Menschheit. Im Unterschied zur biblischen Vorlage, welche die Sprachvermengung nur im Beschluss JHWHs (V. 7a) und in der ätiologischen Schlussnotiz (V. 9a) erwähnt, in V. 8 eine diesbezügliche Intervention aber verschweigt, führt TgJ gerade diese mit detaillierter Präzision aus:

11,7: "Da sprach JHWH zu den 70 Engeln, die vor ihm stehen:«Kommt jetzt und lasst uns hinabsteigen und dort ihre Sprache verwirren, dass sie einander nicht (mehr) verstehen!»

11,8 Da offenbarte sich das Wort JHWHs (מימרה דייי) über der Stadt und mit ihm die 70 Engel entsprechend den 70 Völkern, (wobei) jeder einzelne die Sprache seines Volkes und die Zeichen seiner Schrift in seiner Hand (hielt) (וכל חד וחד לישן עממיה ורושם כתביה בידיה), und er(!) zerstreute sie von dort über die ganze Erde zu 70 Sprachen: Und keiner 'verstand' mehr, was sein Gefährte sagte, und sie töteten sich untereinander (והוו קטלין דין לדין) und hörten auf, die Stadt zu bauen."

Der Rekurs auf die *Engel*, den Hofstaat Gottes, ist für TgJ naheliegend und dient zunächst einmal der Entschärfung des Plurals in V. 7.[68] Dass dieser zu Polemik zwischen Juden und Christen bezüglich der Einheit Gottes bzw. einer Pluralität (Trinität) in Gott Anlass gab, wurde bereits erwähnt.[69] Die Engelpara-

---

[67] Vgl. Anm. 11.

[68] Dass TgJ dabei eine alte Tradition aufgreift, beweist Jub 10,22f, wo JHWH ebenfalls mit seinen Engeln hinabsteigt, dann allerdings ganz allein gegen die Menschen vorgeht (siehe unten S. 106). Laut PRE 24 fasste auch R. Simeon (b. Jochai, um 150p) den göttlichen Plural als Anrede an die Engel auf. Ein anonymer Kommentar expliziert in PRE 24 den Sachverhalt:

"Wie wissen wir, dass der Heilige, gepriesen sei er, zu ihnen (den Engeln) sprach? Weil es heisst:«Wohlan, steigen *wir* hinab.» Es steht nicht geschrieben:«*Ich* will hinabsteigen», sondern:«Wohlan, steigen *wir* hinab»!"

(HOROWITZ 82,50-55; FRIEDLANDER 176f; PÉREZ FERNANDEZ 179f). Vgl. auch MUNOZ LEÓN, Dios-Palabra 194f; CHESTER, Divine Revelation 101-104.

[69] Siehe oben S. 21. Das rabbinische Hauptargument gegen eine trinitarische Deutung dieser und ähnlicher Stellen lautete:

R. Jochanan (bar Nappacha, um 280p) sagte:"An allen Stellen, welche die Häretiker (המינים, hier die Christen) missbrauchen, steht eine Entgegnung (auf ihre Häresie) daneben:'Machen *wir* einen Menschen als *unser* Ebenbild' [Gen 1,26] – 'Da schuf Gott den Menschen nach *seinem* Ebenbild' [Gen 1,27]. 'Wohlan! Steigen *wir* hinab und vermengen *wir* dort ihre Sprache' [Gen 11,7] – 'Da stieg *JHWH* hinab, um die Stadt und den

phrase des Targums schaffte in dieser Hinsicht eindeutige Klarheit: Gott ist einzig und einer; wenn er im Plural spricht, dann mit seinen Engeln.[70] Die genaue Anzahl der Engel (70) ist traditionell und stimmt mit der Zahl der Völker in Gen 10MT überein. Sie dürfte ursprünglich einer alten kanaanäischen Vorstellung von der Versammlung der 70 Göttersöhne im Palast des höchsten Gottes entstammen.

Die Zahl "70" bezeichnet häufig einfach eine unbestimmt grosse, volle Anzahl (z.B. 70 Tage, 70 Jahre, 70 Silberstücke...). Mehrfach findet man deshalb im AT reiche Männer mit 70 Nachkommen (Jakob Ex 1,5; Gideon Ri 8,30; Jerubbaal Ri 9,5ff; Achab 2 Kön 10,1.6f), d.h. einer zahlreichen, vollen Nachkommenschaft. Es erstaunt nicht, dass auch in Ugarit die vornehme Aschirat, die Gemahlin des höchsten Gottes El, 70 Söhne hat.[71] Diese sind untergeordnete Götter, die Els Hofversammlung bilden.[72]

Von einigen dieser Götter ist bekannt, dass sie einen "Erbbesitz", d.h. einen dauernden Anspruch auf ein bestimmtes Territorium, haben. So ist die Stadt Hamrija (*Hmrj*, "die Bitte-

---

Turm zu sehen' [Gen 11,5]. 'Denn dort *hatten* sich ihm האלוהים offenbart' [Gen 35,7] – 'Dem Gott (לאל), der mir am Tag der Bedrängnis antwortet' [Gen 35,3]" usw.

(bSan 38b; GOLDSCHMIDT VII 157F; EPSTEIN, Neziḳin III 244f).

[70] Vgl. die entsprechenden Paraphrasen von TgJ zu den anderen, in der vorangehenden Anm. zitierten problematischen Stellen der Genesis, bei denen deutlich das systematisierende Interesse von TgJ (oben Anm. 11) zum Ausdruck kommt:

Zu Gen 1,26: "Da sprach Gott *zu den Engeln*, die in seiner Gegenwart dienen, die am zweiten Tag der Erschaffung der Welt geschaffen worden waren:'Machen wir einen Menschen als unser Ebenbild..."

Zu Gen 35,7: "Denn dort hatten sich *die Engel JHWHs* ihm offenbart..."

Ebenso an einer anderen strittigen Stelle:

Gen 3,22MT: "Da sprach JHWH Gott:'Siehe, der Mensch ist (geworden; היה) wie einer von *uns* (כאחד ממנו)..."

TgJ: "Da sprach JJJ Gott *zu den Engeln*, die in seiner Gegenwart dienen:'Siehe, der Mensch ist/war (הוה) einzig (יחידיי) auf der Erde, wie (היכמא) ich selbst einzig (יחידי) in Himmelshöhen bin. Aus ihm (מיניה) werden aufstehen..."

Jedes einzelne Wort wird hier Gegenstand einer Paraphrase. Vgl. zu diesen Stellen LE DÉAUT I 80f.97.325; BOWKER, Targums 106-108.130f; SHINAN, Aggadah 256-279, bes. 260f.

[71] *šbʿm bn aṯrt*: KTU 1.4 (= CTA 4 = UT 51 = II AB) VI 46; vgl. TO I 214.

[72] Die 70 "Söhne Aschirats" sind mit den "Söhnen Els" bzw. "Göttersöhnen" (*bn il*, *bn ilm*) bzw. mit der "Götterversammlung" (*pḫr ilm*, *mpḫrt bn il*, *ʿdt ilm*, *dr il*) identisch; Familien- und Hofmetaphorik stehen unverbunden nebeneinander. Zur Götterversammlung als dem Hofstaat Els vgl. E.TH. MULLEN, The Assembly of the Gods. The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature (HSM 24), Chico/Cal. 1980; zu den "Göttersöhnen" zusammenfassend auch ThWAT I 680-682 (H. HAAG).

re"?) der Hauptort des "Erblandes" (*arṣ nḫlth*) von Mot[73], die Stadt Ḥikpat (*Ḥkpt*< *Ḫikku-Ptaḫ* = Memphis?) das Erbland des Handwerkergottes Kothar[74], während der Zaphon von Ba‘al "der Berg meines Erbbesitzes" (*gr nḫltj*) genannt werden kann.[75]

Vermutlich geht Dtn 32,8 (vgl. Dtn 4,19; 29,25) auf eine alte kanaanäische Tradition von der Verteilung solcher Territorien mitsamt ihrer Bewohner durch den höchsten Gott (El-Eljon) als Erbbesitz unter seine Söhne zurück. Der ursprüngliche, durch ein Fragment aus Qumran restituierte Text von Dtn 32,8 lautet:

"Als der Höchste (עליון) die Völker (גוים) als Erbbesitz zuteilte (נחל hi.),
als er die Menschen(söhne) (בני אדם) sonderte,
da setzte er die Grenzen/Gebiete der Völker (גבלת עמים) fest
nach der Anzahl der Göttersöhne (למספר בני אלהים[76])..."

Die genaue Anzahl der "Göttersöhne" wird hier zwar nicht genannt, aber als eindeutig definiert vorausgesetzt; man darf sie aufgrund der Tradition von den "70 Söhnen Aschirats" zuversichtlich mit 70 bestimmen. Es ist hier also die Rede von der Verteilung der Erde und ihrer Bewohner unter die 70 Göttersöhne, d.h. zu 70 Nationen. Nicht von ungefähr nennt die sog. Völkertafel in Gen 10MT genau 70 Völkernamen.

Bereitete dem vorexilischen Israel die kanaanäische Vorstellung von den 70 Göttersöhnen offenbar keine besondere Mühe, so war sie für das Frühjudentum schon wesentlich problematischer. Auf zwei verschiedene Weisen versuchte man, diese Schwierigkeit mit einem Vers aus der Tora zu bewältigen: Eine erste interpretatio judaica identifizierte die "Göttersöhne" mit den Engeln des himmlischen Hofstaates[77]; eine andere änderte den überlieferten hebräischen Text, indem sie בני אלהים als "Söhne Gottes" verstand und dann – wohl unter Rückgriff auf das Mo-

---

[73] KTU 1.4 (= CTA 4 = UT 51 = II AB) VIII 13f; KTU 1.5 (= CTA 5 = UT 67 = I* AB) II 16; vgl. TO I 220 und 245.

[74] KTU 1.3 (= CTA 3 = UT ‘*nt* = V AB) (F) VI 15f; vgl. TO I 178; zu *Ḥkpt* ebd. 99.

[75] KTU 1.3 (= CTA 3 = UT ‘*nt* = V AB) (C) III 27; vgl. TO I 166. Zur analogen Vorstellung vom Zion als der נחלה JHWHs vgl. Ps 79,1!

[76] MT liest hier בני ישראל, LXX *υἱων/ἀγγελων θεου* das Fragment 4QDtn 32,8 weist mit בני אלוהים die Lesart "Götter- bzw. Gottessöhne" als ursprünglicheren Text aus. Vgl. dazu P.W. SKEHAN, A Fragment of the "Song of Moses" (Deut. 32) from Qumran: BASOR 136 (1954) 12-15, bes. 12; DERS., Qumran and the Present State of Old Testament Studies: The Masoretic Text: JBL 78 (1959) 21-25, bes. 21; zuletzt M. LANA, Deuteronomio e angelologia alla luce di una variante qumranica (4QDt 32,8): Henoch 5 (1983) 179-207, bes. 182-185.

[77] Zum gängigen frühjüdischen Verständnis der בני אלהים als "Engel" vgl. nur die Versionen und Paraphrasen zu Gen 6,1-4 (LXX$^{var.}$; 1 Hen 6,1-8; Jub 5,1f; TgN in margine; Ant 1,73 u. v.a.). Entsprechend lautet die Übersetzungsvariante der LXX zu *υἱων θεου* in Dtn 32,8 denn auch *ἀγγελων θεου*. Zu der um 150p gegen Angelologie im allgemeinen und gegen die Gleichsetzung der בני אלהים mit Engeln einsetzenden rabbinische Polemik vgl. ALEXANDER, The Targumim and Early Exegesis 60-71; beachte schon AntBibl 32,1 (unten S. 126 Anm. 370).

tiv von Israel als "Sohn Gottes" bzw. den Israeliten als den "Söhnen Gottes"[78] – zu בני ישראל (MT) korrigierte.[79]

Wie erwähnt zählt die Völkertafel in Gen 10MT, welche die Nachkommen der Söhne Noachs auflistet und der Babel-Erzählung unmittelbar voransteht, genau 70 Völkernamen auf. Es war deshalb für TgJ naheliegend, die in Dtn 32,8 erwähnte Verteilung der Völker, deren Zahl traditionellerweise mit 70 beziffert wurde, als urzeitliches Geschehen mit dieser Völkertafel in Verbindung zu bringen und von dort her auch auf deren nächstliegenden narrativen Kontext, nämlich die Babel-Erzählung, zu beziehen. TgJ kennt offensichtlich beide frühjüdischen Deutungen von בני אלהים (Engel bzw. Söhne Israels) und vereint diese mit dem Motiv der 70 Völker sowie mit der Sprachvermengung und der Völkerzerstreuung aus der Babel-Erzählung. So ergibt sich folgendes Potpourri (TgJ zu Dtn 32,8)[80]:

"Als der Höchste (עילאה) die Welt (עלמא) zu Besitz gab den Völkern[81],
die von den Söhnen Noachs abstammten,
als er trennte die Schriften und Sprachen für die Menschen(söhne)[82],
zur Zeit der Generation der Trennung (בדרא דפלגותא)[83],
zu jener Zeit warf er das Los mit den *70 Engeln*, den Fürsten der Völker[84],
mit denen er sich offenbart hatte, um die Stadt(!) zu sehen,
und zu jener Zeit setzte er fest die Grenzen der Völker
nach der Zahl der *70 Israeliten* (נפשתא ישראל),
die nach Ägypten hinabgegangen waren."

So wird also die Zahl 70 der Völker (und somit ihrer Sprachen) doppelt begründet, einmal aus der Zahl der Völkerengel, zum anderen aus der Zahl der Israeliten, die nach Ägypten gewandert waren. Israeliten wie Engel aber gehen beide auf die gleichen בני אלוהים von Dtn 32,8 und diese (letztlich) auf die 70 Göttersöhne bzw. Söhne Aschirats der kanaanäischen Mythologie zurück.

---

78 Hos 11,1; Ex 4,22f u.ö., vgl. Dtn 32,6. Zu dieser Metapher vgl. A. SCHENKER, Gott als Vater – Söhne Gottes. Ein vernachlässigter Aspekt einer biblischen Metapher: FZPhTh 25 (1978) 3-55, bes. 47-52.

79 Vgl. zu dieser Korrektur BARTHÉLEMY, Etudes 101-106.

80 CLARKE 249; GINSBURGER 358; vgl. LE DÉAUT IV 267.

81 Die Völker sind hier nicht mehr Objekte der Verteilung wie im biblischen Text, sondern Empfänger des zu verteilenden Landbesitzes; diese Akzentverschiebung geht wohl darauf zurück, dass TgJ den Infinitiv (ב)הנחל intransitiv absolut (sinngemäss:"beim Verteilen von Erbbesitz an die Völker") verstanden hat.

82 Der Begriff "Menschensöhne", der sich sowohl in Gen 11,5b als auch in Dtn 32,8 findet, diente wohl zusammen mit dem Thema der Völkertrennung als Brücke für die Verbindung der beiden Texte im Targum.

83 Zu diesem Begriff vgl. oben S. 13 Anm. 14.

84 Zur Vorstellung von den Engeln als Völkerfürsten vgl. Dan 10,13.20; Sir 17,17; 1 Hen 89,59ff (erstmals 70 Völkerengel); 3 Hen 17,8 usw. Vgl. (STRACK/)BILLERBECK, Kommentar III 48-51.

Fahren wir weiter bei TgJ zu Gen 11,8! Auffällig ist, dass dort nicht nur wie in der biblischen Vorlage von einer Sprachverwirrung die Rede ist, sondern darüber hinaus (wie auch in TgJ zu Dtn 32,8) die Verschiedenheit der *Schriften* erwähnt wird. Dazu ist zu sagen, dass ja in Dtn 32,8*f* der Hauptakzent nicht auf der oben diskutierten Verteilung der Erde unter die "Göttersöhne" liegt, sondern auf der darauffolgenden hymnischen Affirmation (Nominalsätze!), dass *Israel* das Erbteil *JHWHs* sei. Auf die Sprachenproblematik von Gen 11 übertragen, heisst das, dass Israel als einziges Volk die Sprache JHWHs erhielt und somit eben jene "heilige" Sprache bewahrte, die gleichermassen der Schöpfungsordnung und dem urzeitlichen Menschenfrieden nach Gen 11,1Tg zugrundelag.[85] Zusammen mit der hebräischen Sprache bewahrt Israel aber auch die besondere Schrift, die Schrift der Tora, und unterscheidet sich dadurch von allen anderen Völkern. Obwohl weder im biblischen Text noch in den Targumim zu Gen 11, 1-9 explizit von Israels Sonderstellung die Rede ist[86], bildet die Überzeugung von der Bewahrung der "heiligen" Sprache und Schrift durch Israel doch die Kontrastfolie der unter den Völkern herrschenden Sprachen- und Schriftenverwirrung.

Bedeutender als dieses Detail scheint mir die Tatsache zu sein, dass Sprachvermengung und Völkerzerstreuung, welche in der biblischen Vorlage deutlich als zwei verschiedene Konsequenzen der Babel-Episode dargestellt wurden[87], im TgJ zu einer einzigen Intervention JHWHs harmonisiert werden:"Und er zerstreute sie...zu 70 Sprachen" fasst in einem einzigen Satz beide Aspekte der Strafe Gottes zu einem neuen Ganzen zusammen.[88]

Die unmittelbare Konsequenz dieser strafenden Intervention Gottes aber ist der Streit und die *Gewalt unter den Menschen,* die, vielsprachig geworden, sich nicht mehr verständigen können und sich deshalb zu befehden beginnen. Diesem Motiv werden wir weiter unten noch mehrmals und in grösserem Detail begegnen.[89] Es bildet einen starken Kontrast zum Bild der einmütigen, friedlichen Menschheit, das die Targumim am Anfang der Erzählung entworfen hatten. So ist aus der harmonisch in der heiligen Ursprache kommunizierenden Menschheit durch deren Entfremdung von Gott und ihre Verirrung im wider-

---

[85] Siehe oben 3.11. zur "Sprache des Heiligtums".

[86] Israel kommt als Volk mit besonderer Erwählung und Sendung erst ab Gen 12 durch die Berufung des Stammvaters Abraham in den Blick. Dies ändert sich nur im Midrasch, der schon in Babel eine konfessorische Auseinandersetzung zwischen Abraham und Nimrod bzw. den 'Turmbauern' inszeniert; siehe dazu bes. 3.26. und 3.34.

[87] Zu damit verbundenen literarkritischen Problematik siehe unten 7.11.

[88] Wird damit das Verbum בל(ב)ל präzisiert, das eigentlich "vermengen" bedeutet und für eine Ätiologie der Vielsprachigkeit (so versteht TgJ die Babel-Erzählung ganz zweifellos) durchaus nicht eindeutig ist?

[89] Siehe unten S. 76, 94f, 108f, 140.

göttlichen Bauprojekt eine gespaltene, gewalttätige, sich bekämpfende Brut geworden, deren bedenkliche Verfassung an die chaotische Situation ihrer Vorfahren vor der Flut erinnert, als "die Erde voll war von Gewalt" (Gen 6,11.13).

Zusammenfassung

Die Diskussion der Targumparaphrasen zu Gen 11,1-9 hat gezeigt, wie stark diese sich als Übersetzung verstehende Literatur in den biblischen Text eingegriffen bzw. diesen in ganz bestimmte Interpretationsrichtungen gewiesen hat. Dabei hat jeder Targum eigene Akzente gesetzt.

Auffälligerweise enthalten die Fragmententargume nur V. 1 (TgF^{V}), 2 und 4 der Babel-Erzählung, bieten aber keinerlei Paraphrasen für die zweite Hälfte der Erzählung, welche die Reaktion und Intervention Gottes, die Sprachvermengung und die Zerstreuung der Völker schildert. Hält man sich an die oft geäusserte Vermutung, TgF biete haggadische Erweiterungen aus der palästinischen Targumtradition, welche im Zusammenhang mit der Revision eines vollständigen Targums (TgO?) nach dem MT aus diesem ausgesondert und als "Fragmente" gesammelt worden seien[90], so kann man aus dem Fehlen von Überlieferungen in TgF zu Gen 11,5-9 den hypothetischen Rückschluss ziehen, dass in der TgF vorausliegenden vollständigen Targumfassung auch keine haggadischen Erweiterungen für diese Verse existiert haben dürften. Dies wird indirekt durch TgN bestätigt, der in Gen 11,5-9 nur ganz unbedeutende, nicht eigentlich als haggadisch anzusprechende Änderungen gegenüber der biblischen Vorlage aufweist. Nur TgJ bietet auch noch in der zweiten Hälfte der Erzählung recht umfangreiche Zusätze.

Grundsätzlich kann man feststellen, dass es zum einen das Motiv der «einen Sprache», zum andern dasjenige des *Turmbau*projekts der Menschen waren, welche primär zu Erweiterungen Anlass gaben. Dagegen hat der Bau der Stadt die 'Übersetzer' viel weniger beschäftigt. In bezug auf TgJ ist diese Aussage insofern einzuschränken, als dieser Targum offenbar davon ausgeht, dass die Menschen erst dazu gekomen waren, die Stadt zu bauen, am Turmbau aber noch vor jeder Bautätigkeit durch JHWH und dessen Engel gehindert wurden. TgJ erweitert auch noch die Schilderung der Intervention Gottes gegen die Menschen.

Wie der folgende Abschnitt zeigen wird, setzen die meisten rabbinischen Texte ihre interpretatorischen Schwerpunkte an denselben Stellen:

---

[90] Vgl. dazu KLEIN I 12-19, der die verschiedenen Hypothesen ausführlich diskutiert, selbst aber nur zum lakonischen Schluss kommt:"The Fragment-Targums must be both more and less than variants to either PsJ [= TgJ] or Onqelos - and just how this is, remains an enigma."

- das Motiv der «einen Sprache» wird als Schilderung eines positiven, harmonischen Urzustandes der Menschheit verstanden;
- der 'Turmbau' wird theologisch (über)determiniert, insofern der 'Turm' sich gegen Gott selbst richtet;
- die im biblischen Text nur angedeutete Intervention Gottes gegen die Menschen wird weiter ausgeführt.

Man könnte zwischen zwei Arten von Interpolationen unterscheiden, nämlich *endogenen*, d.h. exegetisch kommentierenden und paraphrasierenden Erweiterungen, die ein bestimmtes vorgegebenes Textelement ausführen (z.B. «eine Sprache» = "Sprache des Heiligtums" usw.; «wir» = JHWH und die Engel), und *exogenen*, d.h. selbständigen Erweiterungen, welche ganz neue Elemente eintragen, die im Text ursprünglich nicht vorhanden waren (z.B. das Götzenbild mit dem Schwert). Zwar werden auch letztere in der Regel nicht einfach beliebig in den Text eingetragen, sondern sind durch Stichwortassoziationen u.ä. motiviert; die Stichworte sind aber eher allgemeiner Natur und erfordern nicht zwingend eine gegebene Interpolation (so motiviert z.B. das Stichwort «Namenmachen» bestenfalls die allgemeine Thematik der Idolatrie, nicht aber die konkrete Füllung dieses Themas mit einem schwertführenden Götzenbild). Exogene Interpolationen modifizieren den Sinn des Textes stärker als endogene, da letztere häufig nur als exegetische Präzisierungen zu verstehen sind, welche von anderen Texten der Schrift her Licht auf eine schwierige Passage werfen sollen.

Beide Arten von Interpolationen verdienen aber Beachtung, da sie auf semantische Leerstellen (bzw. 'Nullpositionen') im Vorlagetext hinweisen können, denen im narrativen Zusammenhang u.U. besonderes Gewicht zukam und die aufzufüllen deshalb eine Notwendigkeit war. Wir stehen hier vor einem scheinbar paradoxen, in der Literaturgeschichte (und besonders in der Rezeptionsgeschichte heiliger Schriften) aber immer wieder zu beobachtenden Phänomen: Gerade schwierige bzw. 'offene' Elemente eines Textes können eine besonders breite Fortschreibung erfahren und eine besonders starke Wirkungs- bzw. Interpretationsgeschichte entfalten. Etwas überspitzt formuliert bedeutet dies, dass man oft dort am meisten bzw. am ausführlichsten kommentierte, wo man einen Text am wenigsten verstand. Gerade an den offenen bzw. 'leeren' Textstellen wurden oft die für die Interpretationsgeschichte entscheidenden Weichenstellungen vorgenommen. Je stärker aber die Interpretationen eines Textes zu Paraphrase und Interpolation Zuflucht nehmen, desto sicherer dürfen wir annehmen, dass sie nicht den ursprünglich im Text angelegten Sinn wiedergeben.

3.2. DIE "GENERATION DER TRENNUNG" IN EXEGESE UND HAGGADA DES RABBINISCHEN MIDRASCH

Die paraphrasierenden Erweiterungen, mit denen die Targumim den ihnen vorgegebenen biblischen Text erweitert haben, mögen zuweilen unmotiviert wirken, wo sie dem Text ganz neue Richtungen geben, die in der Vorlage nicht einmal angedeutet gewesen zu sein scheinen. Der Eindruck der Beliebigkeit lässt sich nun teilweise durch einen vergleichenden Blick auf exegetische Diskussionen der Rabbinen korrigieren, welche dieselben Deutungen anführen, im Unterschied zu den paraphrasierenden Targumen aber oftmals auch begründen. Die folgende Darstellung führt dem Midrasch Genesis Rabba entlang, der Satz für Satz, ja manchmal Wort für Wort kommentierend die Lehrmeinungen verschiedener Rabbinen referiert, und ergänzt diesen jeweils durch Überlieferungen aus anderen rabbinischen Quellen.[91]

GenR Midrasch Genesis (Bereschit) Rabba, neben KlglR ältester Auslegungsmidrasch, der teils einfache Wort- und Satzerklärungen, teils ausführlichere haggadische Deutungen zu Gen gibt. Entstanden und endredigiert in Palästina (5.Jh.p), ist GenR eng vertraut mit der palästinischen Targumtradition.[92]

TanB Midrasch Tanchuma (Ausgabe Buber), Homilienmidrasch zum Pentateuch, der in mehreren Sammlungen bekannt ist; palästinischer Herkunft, benannt nach R. Tan-

---

[91] Vom 'rabbinischen Midrasch' ist im folgenden zur Unterscheidung von frühjüdischen Schriften mit Midrasch-Charakter wie Jub oder AntBibl die Rede (vgl. WRIGHT, Literary Genre 122-138; PORTON, Midrash, bes. 128-133). Die Diskussion von Abschnitt 3.2. beschränkt sich auf GenR, TanB, PRE, Mek und Überlieferung aus den beiden Talmudim, da diese Quellen das alte haggadische Material zur Genesis im wesentlichen vollständig (und teilweise mehrfach bezeugt) enthalten. PRE repräsentiert ein relativ frühes Stadium der Kompilation von Midraschtraditionen verschiedenster Herkunft.

Schriften wie Seder ʿOlam oder Sefer ha-Jaschar, welche eine jüngere Weiterentwicklung des rabbinischen Midrasch weitgehend in Form sammelnder Neuordnung bzw. kompilierender, z.T. zusätzlich ausschmückender Paraphrasen bieten, werden dagegen nicht berücksichtigt (Sefer ha-Jaschar ist nun leicht zugänglich in der neu nachgedruckten französischen Übersetzung von P.L.B. DRACH, Yaschar. Sepher Haiyaschar. Le Livre du Juste (édition Migne, 1865). Introduction de R.-J. VICTOR (coll. Gnose), Monaco 1981 [zu Gen 11,1-9: 69-75]). Vgl. zu diesen jüngeren Sammelschriften STRACK, Einleitung 216f; (STRACK/) STEMBERGER, Einleitung 297-300.

Ebenfalls nicht berücksichtigt werden im folgenden isolierte und im rabbinischen Schrifttum weit verstreute Erwähnungen der "Generation der Trennung" ohne haggadische Überlieferungen.

[92] Textedition: THEODOR/ALBECK (GenR 38,1-11 zu Gen 11,1-9: I 351-361); vgl. MIRQIN II 77-86. Kommentierte Übersetzungen: WÜNSCHE, Bereschit Rabba 167-172; FREEDMAN/SIMON I 302-310.

chuma b. Abba (vor 400p)[93]. Die Datierung einzelner Traditionen muss sich auf die Rabbinenzitate und Vergleichstexte stützen; eine Gesamtdatierung ist kaum möglich, denn "als Gebrauchsliteratur waren diese Midraschim noch längste Zeit Veränderungen, Textzuwachs und Textverlust ausgesetzt"[94,95]

PRE פרקי דרבי אליעזר, "Vorträge Rabbi Eliezers", eine verschiedenste Traditionen aus Targum, Midrasch und der frühjüdisch-hellenistischen pseudepigraphen Literatur im Sinne einer zusammenhängenden 'biblischen Geschichte' kombinierende Pentateuchparaphrase (bis Num 12). Pseudepigraph dem Eliezer b. Hyrkan aus Lydda (um 100p)[96] zugeschrieben, aber erst im 8./9.Jh.p vermutlich in Palästina entstanden.[97]

Im **babylonischen Talmud** finden sich an verschiedenen Stellen Hinweise auf rabbinische Deutungen von Gen 11,1-9; diese werden, da sie oft nur ein einzelnes Wort betreffen, unten jeweils im betreffenden Zusammenhang diskutiert. Eine Ausnahme bildet die längere Diskussion in bSan 109a, welche über die Motive der Turmbauer, über ihre Bestrafung und über die Überreste der Turmruine handelt. Diese Stelle ist insofern von besonderem Interesse, als in ihr auch das babylonische Judentum, von dessen Stellung zur Babel-Erzählung wir sonst nichts wissen, zu Wort kommt.

Der **palästinische Talmud** bietet zu Gen 11,1-9 abgesehen von jMeg 71b kein über den babylonischen Talmud hinausgehendes Sondergut; in der bSan 109a entsprechenden Stelle jSan 29a (10,3) wird nur die Mischnavorlage zitiert und fehlen gerade die uns hier interessierenden haggadischen Überlieferungen zur Babel-Erzählung.[98]

---

[93] Zu diesem vgl. STRACK, Einleitung 147; (STRACK/)STEMBERGER, Einleitung 100.

[94] (STRACK/)STEMBERGER, Einleitung 281.

[95] Textedition: BUBER (TanB 2,22-28 zu Gen 11,1-9: I 51-57). Kommentierte Übersetzung: BIETENHARD I 59-64. Vgl. auch TanB 4,24 (BUBER I 99f; BIETENHARD I 104f)!

[96] Zu diesem vgl. STRACK, Einleitung 123; (STRACK/)STEMBERGER, Einleitung 77; PÉREZ FERNANDEZ 15-20.

[97] Textedition: HOROWITZ (PRE 24 zu Gen 11,1-9: 82-85; da diese Edition nicht sehr übersichtlich ist und zitierte Stellen deshalb nicht immer leicht aufzufinden sind, werden im folgenden bei PRE-Zitaten immer Seiten- und Zeilenzahl angegeben). Kommentierte Übersetzungen: FRIEDLANDER 174-178; PÉREZ FERNANDEZ 177-181; vgl. auch OUAKNIN/SMILÉVITCH 138-141.

Nach (STRACK/)STEMBERGER wäre PRE "kein Midrasch im eigentlichen Sinn, sondern eher der Gattung der 'rewritten Bible' zuzurechnen" (Einleitung 298). Von dieser unterscheidet sich die Schrift aber dadurch, dass sie viele haggadische Traditionen als Lehrmeinungen von Rabbinen zitiert; sie schaut demnach auf den rabbinischen Midrasch zurück und ordnet diesen neu, während dem rabbinischen Midrasch vorausliegenden Werke der frühjüdischen 'rewritten Bible' (wie Jub, GenAp, AntBibl) anonym oder unter dem Namen *eines* Verfassers laufen.

[98] Zu jMeg 71b siehe Anm. 114; zu jSan 29b (MSan 10,3) vgl. WEWERS 289.

Hingegen haben sich zwei palästinische Haggadot zur Babel-Episode in der Mekhilta (R. Jischmaels) erhalten, einem grösstenteils halachischen Midrasch zu Ex 13-23; 31; 35, dessen Endredaktion ins 3.Jh.p datiert werden kann.[99]

3.21. Die Moral der Geschichte: Verwerflichkeit des Hochmuts und Wertschätzung des Friedens

Die Rabbinen eröffnen ihre Auslegung der synagogalen Schriftlesung jeweils mit einer allgemeineren Erörterung aufgrund eines Schriftverses, welcher in der Regel nicht aus der Schriftengruppe der Lesung stammen sollte. Meist wird für diese פתיחה "Eröffnung"[100] genannte Einleitung ein Vers aus den Psalmen oder den Sprüchen, manchmal aber auch aus den Propheten gewählt, der eine Art allgemeine Moral für das Verständnis der Schriftlesung abgeben muss. Da die Babel-Erzählung den Anfang eines Leseabschnitts bildet und deshalb auch im Midrasch Rabba ein neues Kapitel (GenR 38 zu 11,1-32) einleitet, sind mehrere solcher פתיחות überliefert, die den Raster angeben, nach dem die Rabbinen die 'Moral' dieser Erzählung bestimmten.

R. Eleazar (b. Pedat, gest. 279p) eröffnete seine Predigt im Namen R. Joses b. Zimra (um 225p) [mit Ps 59,12f]:"«Töte sie nicht, dass es mein Volk nicht vergesse; verwirre sie durch deine Kraft und wirf sie nieder, unser Schild!»"...und bezog diesen Vers auf die Generation der Trennung (דור הפלגה)[101]:"Die Israeliten sagten:«Töte nicht» die Generation der Trennung; «damit es mein Volk nicht vergesse»: damit die Generationen nach ihnen nicht vergessen. «Verwirre sie durch deine Kraft und wirf sie nieder»: verbanne sie. «Und wirf sie nieder»: von ihrer Höhe zu ihrer Tiefe. Aber für uns sei «unser Schild JHWH»!"[102]

Ps 59,13 bezeichnet die Haltung der den Beter bedrängenden Feinde als גאונה *"Hochmut"*. Dieses Wort wird zwar in der פתיחה nicht zitiert, aber implizit vorausgesetzt. Gen 11,1-9 soll Israel an jenen Hochmut der Vorzeit erinnern und es zum Vertrauen auf den "Schild JHWH" anhalten; der Text dient als Gedächtnisstütze für Vergessliche, die versucht wären, nur auf eigene Macht und Kraft zu vertrauen.

---

99 Textedition und kommentierte Übersetzung: LAUTERBACH (für Gen 11,1-9: I 229; III 180).

100 Zur פתיחה vgl. (STRACK/)STEMBERGER, Einleitung 230-232; zu den mit Gen 11,1-9 verbundenen Homilien vgl. MANN, The Bible as Read and Preached I 92-95.

101 Zu diesem Begriff vgl. oben S. 13 Anm. 14.

102 GenR 38,1 zu 11,1 (WÜNSCHE 167f; FREEDMAN/SIMON I 302); vgl. TanB 2,23 (BIETENHARD I 60).

Mehrere Rabbinen verknüpfen denn gerade das Thema der Vergesslichkeit bzw. des Nicht-Lernen-Wollens mit der Babel-Erzählung. Die Menschheit hätte doch aus der Sintflut eine Lehre ziehen sollen; das Gegenteil war der Fall:

> R. Jehuda "בר[103] kommentierte [mit Bezug auf Jes 44,18]:"Sie lernten nichts von den Ersten, ich staune darüber, die Generation der Flut von der Generation des Enosch, die Generation der Trennung von der Generation der Flut, obwohl doch geschrieben steht: «(Sem zeugte Arpachschad im zweiten Jahr) nach der Flut» [Gen 11,10]."[104]

So soll nun wenigstens Israel aus diesen Ereignissen etwas lernen. Gen 11,1-9 wird also als *Lehrerzählung* verstanden, deren Skopus darin besteht, dass man sich JHWH gegenüber nicht vermessen soll. Die "Generation der Trennung" hat wie die "Generation der Flut" als *negatives Exempel* paradigmatische Bedeutung.[105]

---

103 Der Kürzel "בר, dem manchmal als Variante בירבי entspricht, wird von MIRQIN II 79 zu בר רבי ergänzt (vgl. ebenso WÜNSCHE 168; FREEDMAN/SIMON I 304). Ein Sohn Rabbis mit Namen Jehuda ist aber anderweitig nicht bekannt. Deshalb versteht BACHER die Schreibweisen "R. Jehuda "בר bzw. בירבי" als Abkürzungen des palästinischen Midrasch für R. Jehuda *b. R.* Chijja, welcher um 225p in Sepphoris wirkte und Rabbi zweifellos gekannt hat.

104 GenR 38,4 zu 11,1 (WÜNSCHE 168f; FREEDMAN/SIMON I 304). Vgl. dazu das Gleichnis von R. Nachman b. Samuel b. Nachmani (um 300p):"Wem gleicht dies? Einer vollen Flasche, und wenn Heuschrecken auf sie steigen, kommt die erste und fällt, die zweite und fällt, die dritte und fällt. Und die zweite lernt nichts von der ersten, und die dritte lernt nichts von der zweiten" (TanB 2,24; BIETENHARD I 61).

105 Andere Rabbinen eröffneten ihre Auslegung mit Spr 27,22 («Zerstiessest du den Toren im Mörser, seine Torheit würde nicht von ihm weichen»: die "Generation der Trennung" lernte nichts von der bestraften "Generation der Flut"), Spr 17,13 («Wer Gutes mit Bösem vergilt, aus dessen Haus wird das Böse nicht weichen»: trotz Gottes Güte, der die Menschheit die Flut überleben liess, hielten die Menschen nach der Flut an ihrer Bosheit fest) und Jer 51,9 («Wir wollten Babel heilen, aber es war nicht zu heilen. Lasst es liegen! Auf, gehen wir davon, ein jeder in sein Land!»).

Der dreijährige Lesezyklus der Synagoge sieht als Haftara zu Gen 11 die Perikope Zef 3,9-17.20 vor (bzw. 3,9-19; vgl. MANN, The Bible as Read and Preached I 91f; PERROT, Lecture de la Bible 56.91):

Zef 3,9 Dann werde ich schaffen (bzw. umwenden; אהפך) den Völkern (עמים)
eine reine Rede/Sprache (lit. eine ausgesonderte Lippe; שפה ברורה),
damit sie alle (כלם) den Namen (בשם) JHWHs anrufen,
damit sie ihm (mit) 'einem Nacken' (שכם אחד) dienen.
11 An jenem Tage wirst du dich all deiner Bosheiten nicht mehr schämen,
mit denen du dich gegen mich aufgelehnt hast (פשעת),
denn dann werde ich entfernen aus deiner Mitte
deine hochmütigen Prahler (עליזי גאותך),
und du wirst nicht mehr fortfahren,
dich zu überheben (לגבהה) auf meinem heiligen Berg.
12 (...) Bergen werden sie sich im Namen (בשם) JHWHs.
13 (...) In ihrem Munde wird keine trügerische Zunge (לשון תרמית) mehr

Daneben bietet sie aber auch (zumindest am Anfang der Erzählung) das *positive* Beispiel einer friedlichen Gemeinschaft.

3.22. Friede, Zwietracht und Revolte

Ganz offensichtlich haben nämlich die Rabbinen das Motiv der «einen Rede/Sprache» in Gen 11,1a als uneingeschränkt positive Schilderung eines umfassenden Menschheitsfriedens verstanden[106], schliessen sie doch an die Aus-

---

gefunden werden.
(...)
19 (...) In jener Zeit...werde ich sammeln (אקבץ) das Verirrte (הנדחה),
ich werde sie wieder zu Ruhm und Namen (לתהלה ולשם) bringen
im ganzen Lande (bzw. auf der ganzen Erde; בכל־הארץ)...

Die Unterstreichungen sollen die zahlreichen Stichwort- und thematischen Assoziationen hervorheben, die zur liturgischen Verknüpfung von Zef 3,9ff mit Gen 11 geführt haben dürften. Der Sinn der Korrelation ist klar: "an jenem Tage" werden Sprachvermengung und Völkerzerstreuung (bzw. -verirrung!) rückgängig gemacht werden; an die Stelle des gegen Gott gerichteten trügerischen Hochmuts der Menschen wird die bergende Fürsorge JHWHs treten. Der "Name" JHWHs und der "Name" der Völker werden sich *dann* nicht mehr antagonistisch gegenüberstehen.

Obwohl dieser Text nie in einer פתיחה zitiert wird, dürfte die Zuordnung relativ alt sein, wird sie doch von Origenes (Contra Celsum VIII 72; BORRET IV 342-345) vorausgesetzt. Zum Verhältnis von Tora und Haftara vgl. allgemein [STRACK/]STEMBERGER, Einleitung 228-230.

106 Nur vereinzelt melden sich Stimmen, die – wohl angesichts des in den folgenden Versen beschriebenen Desasters – schon die «eine Sprache» in negativem Sinne deuten:"Die Rabbanan sagten:'Eine Sprache', dies gleicht einem, der hatte einen Weinkeller. Er öffnete ein erstes Fass und fand Essig, ein zweites und fand Essig, ein drittes und fand Essig. Dies Gekelterte ist vollständig verdorben (sprach er)" (GenR 38,6 zu 11,1; WÜNSCHE 169; FREEDMAN/SIMON I 305). Nach der Übersetzung von WÜNSCHE wäre der Wein schlecht geworden, weil er "von einem Gefässe ins andere geschüttet worden" sei (ebd.); näher liegt die Annahme, dass die verschiedenen Fässer als Bild für die verschiedenen aufeinanderfolgenden schlechten Generationen (siehe die vorausgehenden Anmerkungen) zu verstehen sind. Ein 'Vermassungsgleichnis' könnte dort vorliegen, wo das Motiv der «einen Sprache» durch das Bild von im Mörser zerstampften Körnern gedeutet wird (vgl. Spr 27,22; GenR 38,2 zu 11,1 [WÜNSCHE 168; FREEDMAN/SIMON I 303] und TanB 2,24 [BIETENHARD I 60f]).

Nicht unmittelbar auf den biblischen Text bezogen ist die Vermehrungsnotiz von PRE 24: "Sie zeugten ihre Kinder, waren fruchtbar und vermehrten sich wie ein grosses Reptil, sechs bei jeder Geburt" (HOROWITZ 82,6-8; FRIEDLANDER 174; PÉREZ FERNANDEZ 177). Der Satz wird von den Editionen dem R. Ilai (um 130p), von verschiedenen Mss. aber seinem Lehrer R. Eliezer (um 100p) zugeschrieben. Er begegnet in identischer Formulierung in PRE 22 im Munde R. Levis (um 300p), der ihn auf die 'Engel' bzw. 'Riesen' und die Menschentöchter

legung der Schriftworte mehrfach noch ganz allgemeine Erörterungen über den Frieden an.

Rabbi (um 200p) sagte:"Gross ist der Friede (השלום)! Denn wenn auch die Israeliten dem (Götzen-)Dienst der Gestirne verfallen wären, unter ihnen aber Friede herrschte, spräche Gott:'Ich habe keine Macht über sie, da Friede unter ihnen herrscht', wie gesagt ist: «In Gesellschaft von Götzen ist Efraim - lass es!» [Hos 4,17]. Wenn sie sich aber entzweien, dann heisst es:«Geteilt ist ihr Herz, jetzt müssen sie es büssen!» [Hos 10,2]. Daraus kannst du lernen: Gross ist der Friede, aber verhasst die Zwietracht."[107]

Ganz explizit ist die anonym überlieferte Auslegung von GenR 38,6 zu 11,1:

"Sie liebten einander, heisst es doch:«Und die ganze Erde war eine Rede/Sprache»."[108]

Der anfängliche Friede wurde aber bald einmal gestört:

Der Heilige, gepriesen sei er, sprach:"Ich hatte Frieden in die Welt gegeben, aber diese Gottlosen (d.h. die Menschheit zu Babel) traten auf, um Zwietracht zu verursachen."[109]

In Gen 11,1-9 solche Zwietracht zu diagnostizieren, war gar nicht einfach; schon oben haben wir gesehen, wie künstlich die Targumim zu Gen 11,2 das

---

von Gen 6,1-4 anwendet (HOROWITZ 77,58-59; FRIEDLANDER 161; PÉREZ FERNANDEZ 169). Da darauf dann eine ausführliche narrative Fortsetzung folgt, scheint das Motiv von der 'Schlangenbrut' im Kontext von PRE 22 (Gen 6) besser verankert zu sein. In PRE 24 (Gen 11) dürfte die Notiz nicht viel mehr als die Verwandtschaft der sündhaften Turmbauergeneration mit den lasterhaften Riesen und Engeln von Gen 6 signalisieren. Vgl. aber auch das Motiv der Überbevölkerung bei Josephus (Ant 1,110) unten S. 129f!

107 GenR 38,6 zu 11,1 (WÜNSCHE 169f; FREEDMAN/SIMON I 306; vgl. Raschi z.St. [MUNK, Pentateuque I 64f]). Unter dieser Voraussetzung hätte Gott allerdings auch gegen die 'Turmbauer', denen ja ebenfalls Götzendienst vorgeworfen wird, nichts unternehmen können.

TanB 2,28 (BIETENHARD I 64) sowie R. Jochanan in jMeg 71b (vgl. unten Anm. 114) nehmen die aus den Targumim bekannte Tradition auf, wonach die «eine Sprache» die hebräische war. In TanB 2,24 deutet Berechja der Priester (um 375p) die «eine Sprache» ebenfalls positiv als "eine Familie" (in der Übersetzung von BIETENHARD I 61 missverstanden). Vgl. auch TanB 2,22 über das Friedenstiften durch pragmatische Arrangements mit Fest- und Ruhetagsgeboten (den sog. Erubim-Vorschriften).

108 WÜNSCHE 169; FREEDMAN/SIMON I 305. PRE 24 (HOROWITZ 82,8; FRIEDLANDER 174; PÉREZ FERNANDEZ 177) ergänzt, die Menschheit sei "ein Volk und ein Herz (עם אחד ולב אחד)" gewesen. Mit Hinsicht auf die im exegetischen Teil unten in 8.1. und 9. vorgeschlagene Deutung von שפה אחת als «eine Rede» (ein Herrschafts- und damit in gewissem Sinne auch 'Friedens'-Motiv) ist zu bemerken, dass diese der rabbinischen Deutung mit ihrer Betonung der (über die Einsprachigkeit hinausgehenden) Einmütigkeit nahesteht. Wenn die Rabbinen שפה אחת als Friedensmotiv verstehen, dürfte dies mit allgemeinen Vorstellungen von einer intakten Urzeit zusammenhängen. Gleichzeitig konnte so der scheinbare Widerspruch zwischen Gen 11,1 und 10,5.20.31 (Vielzahl der לשנות "Zungen/Sprachen"!) umgangen werden. Siehe gleich Anm. 114!

109 TanB 2,22 (BIETENHARD I 59).

«Aufbrechen von Osten» interpretieren mussten, um die Verwandlung der friedlich vereinten Menschen in böse 'Turmbauer' motivieren zu können.[110] Das Problem, dass der biblische Text die in Schinear ansässig gewordene Menschheit gar keiner besonderen Bösartigkeit bezichtigt, ist von den Rabbinen deutlich gesehen worden, weshalb sie zugeben:

"Die Taten der Generation der Flut sind ausführlich dargestellt, die Taten der Generation der Trennung dagegen sind nicht ausführlich dargestellt."[111]

"Die Schriften erklären es nicht, sondern (nur) unsere Meister erklärten einiges davon."[112]

Zu Gen 11,2 nehmen einzelne Rabbinen die Interpretation von TgN auf; R. Eleazar b. Simeon (um 200p) soll das «Aufbrechen von Osten» dahingehend gedeutet haben, die Menschen hätten gesagt, es liege ihnen nichts an Gott und seiner Göttlichkeit.[113] Daneben konzentrieren sie ihre Aufmerksamkeit im Gegensatz zu den Targumim, welche «eine Sprache und einerlei Worte» als synonymen Parellelismus verstanden[114], mehrheitlich darauf, eine Opposition zwischen den beiden Formulierungen zu konstruieren und schon in der Wendung דברים אחדים einen Hinweis auf die Verderbtheit der Menschen zu finden.

---

[110] Siehe 3.12. Mit der Konkordanz argumentiert folgende Auslegung:"R. Levi (um 300p), nach anderen R. Jonatan (b. Eleazar, um 225p), sagte:'Die folgende Bemerkung ist eine Überlieferung von den Männern der grossen Versammlung: Wo immer wir in der Schrift das Wort ויהי («und es geschah», gelesen als וי «ach!» und הי «weh!») finden, weist es auf ein Unglück." In der darauffolgenden Belegstellenliste wird u.a. Gen 11,2 (*nicht* Gen 11,1!) zitiert. Der kritische Babylonier R. Aschi (gest. 427p) weist die pauschale Behauptung aber selbst gegen die Autorität der Männer der grossen Versammlung (die Nachfolger Esras!) zurück und lässt nur die Wendung ויהי בימי «und es geschah zur Zeit...» als Einleitung von Unheilsschilderungen gelten (bMeg 10b [GOLDSCHMIDT III 568f; EPSTEIN, Moᶜed IV/3 56f]).

[111] GenR 38,6 zu 11,1 (WÜNSCHE 169f; FREEDMAN/SIMON I 304). TanB 2,26 (BIETENHARD I 62) kompensiert dieses Manko der Schrift dadurch, dass den Menschen von Schinear einfach der ganze Katalog von Unrechtstaten aus Ijob 24 zur Last gelegt wird.

[112] TanB 2,24 (aaO. I 61). Hier wird zugegeben, dass gewisse rabbinische Interpolationen sich nicht aus dem biblischen Text ableiten lassen!

[113] אי אפשינו לא בו ולא באלהותו GenR 38,7 zu 11,2 (WÜNSCHE 170; FREEDMAN/SIMON I 306); zur Herleitung dieser Interpretation aus hebr. מקדם siehe oben S. 40 Anm. 24.

Der auf den ersten Blick ganz eigenartigen Deutung in PRE 24:"Sie verachteten das begehrte Land" [= Ps 106,24 (dort ארץ חמדה = Palästina)] (HOROWITZ 82,10; FRIEDLANDER 174; PÉREZ FERNANDEZ 177f) liegt die Identifizierung קדם = Paradies bzw. das von der Flut verschonte Land (Ez 22,24) = ארץ חמדה zugrunde.

[114] So allerdings auch R. Eleazar (b. Pedat, gest. 279p) und R. Jochanan (gest. 279p) trotz verschiedener Interpretation:"Der erste sagte, sie hätten (schon damals [vgl. Gen 10, bes. V. 5. 20.31 לשנות "Sprachen" im Plural!]) in 70 Sprachen gesprochen (einander aber dennoch verstanden). Der andere sagte, sie hätten in der Sprache des Einzigen der Welt (בלשון יחידו של עולם) gesprochen, in der Sprache des Heiligtums" (jMeg 71b; vgl. SCHWAB IV 211). Zu letzterer Meinung siehe oben 3.11.

דברים אחדים wird als דברים חדים "scharfe Reden" verstanden, mit denen die Menschen sich gegen den "Einzigen" (אחד, d.h. Gott[115]) oder gegen "den zweiten Einzigen der Welt" (d.h. Abraham[116]) vergingen, indem sie Lästerungen aussprachen, als דברים אחודים, "verschlossene", d.h. hinterhältige und verschwörerische Reden o.ä.[117] Mit Hilfe spitzfindiger Wortklaubereien soll verständlich gemacht werden, warum die friedliche Menschheit sich in Schinear mit einem Male zu einem unlauteren, widergöttlichen Projekt zusammenrottete.[118]

3.23. Nimrod als Bauherr

In Gen 11,1-9 werden nur ganz allgemein die «ganze Erde» (V. 1 und 9) bzw. die «Menschen(söhne)» (V. 5)[119] als Subjekte des Bauprojekts genannt. Dessen monumentaler Charakter («Namenmachen»!) sowie die generelle Tendenz zu einer moralisierenden Interpretation (die ja immer an typischen Charakteren interessiert ist) hat aber zahlreiche Kommentatoren dazu veranlasst, den Baubericht zu historisieren und nach einer konkreten historisch-politischen Herrschergestalt, nach einem für Stadt- und Turmbau verantwortlichen Initianten zu suchen.

Nun wurden monumentale Bauprojekte der Antike ja in der Regel von Königen in Auftrag gegeben. Als naheliegendste Grösse bot sich deshalb die Gestalt

---

[115] Zur Ersatzbezeichnung "der Einzige" für Gott, die sich u.a. von Dtn 6,4 und Mal 2,10 herleitet, vgl. (STRACK/)BILLERBECK, Kommentar II 28.

[116] TanB 2,24 (BIETENHARD I 61); Abraham wird in Ez 33,24; Jes 51,2 (vgl. Mal 2,10) und in der jüdischen Tradition oft אחד, יחיד(י) u.ä. genannt.

[117] GenR 38,6 zu 11,1 (WÜNSCHE 169f; FREEDMAN/SIMON I 304-306); TanB 2,24 (BIETENHARD I 61f).

[118] Nicht nur die Wendung דברים אחדים, auch andere Stichwörter wurden auf diese Weise diskutiert. Siehe oben Anm. 110 zu ויהי, Anm. 113 zu מקדם; zum Namen "Schinear" vgl. KohR 12,7 zu Gen 11,2 (WÜNSCHE, Midrasch Kohelet 157; FREEDMAN/SIMON VIII 309f; vgl. KlglR Einleitung 24; GenR 37,4 zu 10,10; jBer 7b usw.); zu וישבו, das von R. Isaak (II., um 300p) als Hinweis auf Idolatrie und das Wirken des Satans verstanden wurde, vgl. GenR 38,7 zu 11,2 (WÜNSCHE 170; FREEDMAN/SIMON I 306; vgl. ExR 41,7 zu 32,6; NumR 9,24 zu 5,27). Auffälligerweise finden sich mit Ausnahme von דברים אחדים alle diese Stichwörter in Gen 11,2. Dieser Vers hatte demnach die Hauptlast für die Begründung der Apostasie der Menschen zu tragen (so schon in den Targumim; vgl. oben 3.12.).

[119] בני האדם wird von R. Berechja (um 375p) in GenR 38,9 zu 11,5 ausdrücklich im Sinne von "Söhne des ersten Menschen" verstanden; vgl. dazu die Übersetzung der Vg (*filii Adam*; siehe oben S. 31). Daneben nennt der rabbinische Midrasch aber auch einzelne Völker als 'Turmbauer' (Kusch, Miṣrajim, Put und Kanaan - also die Hamiten, als deren König Nimrod galt): vgl. GenR 38,8 zu 11,3 (WÜNSCHE 170; FREEDMAN/SIMON I 307) und TanB 2,25 (BIETENHARD I 62).

des Nimrod an, der in der Völkertafel nicht nur als "gewaltiger Jäger vor JHWH", sondern auch als "erster Gewaltherrscher[120] auf Erden" bezeichnet wird, dessen Herrschaftsgebiet ursprünglich die Städte Babel, Erech und Akkad im Land Schinear umfasst habe (Gen 10,8-12). Die kurze Notiz über Nimrod hebt sich durch ihre Ausführlichkeit vom genealogisch-chronologischen Kontext ab; die Nennung von Babel (bes. Gen 10,10) und Schinear, die Assoziation des Namens נמרוד mit der Wurzel מרד "sich auflehnen, rebellieren"[121] sowie die Stellung der Notiz kurz vor der Babel-Erzählung haben zur Verbindung von Gen 11,1-9 mit 10,8-12 und zu der im Frühjudentum (mit Ausnahme der Targumim[122]!) gängigen (ja bis in die Zeit der Aufklärung vorherrschenden und noch in literarischen Werken des 20.Jhs. lebendigen) Meinung geführt, der Gewaltherrscher Nimrod sei der Initiant des 'babylonischen Turmbaus' gewesen.[123]

Allerdings geben die rabbinischen Texte meist nur ganz kurze, vom eben genannten Wortspiel נמרוד – מרד ausgehende Hinweise auf diese Deutung. Kei-

---

120 Zur Deutung von גבור in Gen 10,8 als Gewaltherrscher vgl. J. KÜHLEWEIN in THAT I 399.

121 Vgl. zu diesem politisch-völkerrechtlichen Terminus, der im AT eine spezifisch theologische Zuspitzung erfährt, THAT I 925-928 (R. KNIERIM); ThWAT V 1-6 (L. SCHWIENHORST). Beide Artikel äussern sich nicht zur sekundären Assoziation der Wurzel מרד mit dem Personennamen נמרוד.

122 In den Targumim findet sich zwar eine an den Namen נמרוד anknüpfende Deutung der Gestalt als eines gegen Gott rebellierenden Sünders, nicht aber die Tradition vom 'Turmbau' als von Nimrod veranlasstem Werk. Vgl. TgJ zu Gen 10,8f:"Kusch zeugte Nimrod. Dieser war der erste Held *in der Sünde und in der Rebellion* (גיבר בחיטאה ולמרדא) vor/gegen JJJ auf Erden. Er war ein Held *der Rebellion* vor/gegen JJJ. Deshalb heisst es: Seit dem Tag der Erschaffung der Welt gab es keinen Helden der Jagd und *der Rebellion* vor/gegen JJJ wie Nimrod" (CLARKE 11; GINSBURGER 17; vgl. LE DÉAUT I 137). Dass dieses Wortspiel wie in den expliziteren rabbinischen Quellen die Verantwortung Nimrods für den 'Turmbau' voraussetzt, ist natürlich nicht auszuschliessen. Erstaunlicherweise wird Nimrod in TgJ aber ganz ausdrücklich vom 'Turmbau' dissoziiert, heisst es doch zu Gen 10,11:"Aus diesem Land (Pontus, das in TgJ für Schinear steht) zog *Nimrod* aus *und herrschte über* Assur, *denn er wollte nicht dem Plan der Generation der Trennung folgen und verliess die vier Städte* (in TgJ: Babel, Edessa, Nisibis, Ktesiphon); und JJJ gab ihm deshalb einen (anderen) Ort, und er baute vier andere Städte..." (CLARKE 11; GINSBURGER 17; vgl. LE DÉAUT I 139; BOWKER, Targums 179-181; GINZBERG, Legends V 198f Anm. 77). Allerdings scheint diese Formulierung durch ein Versehen entstanden sein, da sie Nimrod zuschreibt, was im Midrasch Rabba (in etwas engerem Anschluss an die biblische Vorlage מן־הארץ ההוא יצא אשור) von *Assur* gesagt wird:"Assur entfernte sich von diesem Plan (dem 'Turmbau'). Als er sie kommen sah, um Krieg zu führen gegen den Heiligen, gepriesen sei er, verliess er sein Land" (GenR 37,4 zu 10,11 [WÜNSCHE 165 (Übersetzung falsch); FREEDMAN/SIMON I 297]; vgl. auch Raschi z.St. [MUNK I 58f; BAMBERGER 26]).

123 Vgl. BORST, Der Turmbau von Babel IV 1962 mit Belegen von Josephus (ebd. I 172) bis Thomas Mann (ebd. III/2 1848).

nem besonderen Lehrer zugeschrieben, werden sie offenbar als communis opinio zitiert:

"Ich (JHWH) verlieh Nimrod Grösse; er aber sagte:«Wohlan, bauen wir uns eine Stadt ...!»"[124]

"Nimrod, der Frevler, verleitete unter seiner Herrschaft die ganze Welt dazu, gegen mich (JHWH) zu rebellieren (המריד)."[125]

Warum hiess er Nimrod? Weil er unter seiner Herrschaft die ganze Welt dazu anstiftete, gegen 'Ihn' (JHWH) zu rebellieren (המריד).[126]

Gott schlug Nimrod auf den Kopf und sagte:"Dieser hat sie dazu angestiftet, gegen mich zu rebellieren (המריד)."[127]

Der babylonische 'Turm' (bzw. seine angebliche Ruine) wird zudem einmal "Haus/Tempel Nimrods" (בית נמרוד) genannt.[128] Eine ausführlichere narrative Entfaltung, wie wir sie aus der jüdisch-hellenistischen Literatur kennen[129] und wie sie die zitierten Stellen vorauszusetzen scheinen, findet sich unter den rabbinischen Texten nur in PRE 24, wonach R. Aqiba (um 130p) Gen 11,2 folgendermassen kommentierte:

"Sie schüttelten die Herrschaft des Himmels (מלכות שמים) von sich ab und setzten über sich als König Nimrod, den Sklaven und Sohn eines Sklaven - die Söhne Hams sind ja alle Sklaven [vgl. Gen 9,25]. Aber wehe dem Land, über das ein Sklave herrscht, heisst es doch:«Unter einem Sklaven, wenn er König wird...[erbebt die Erde; Spr 30,22]»!"[130]

Im selben Midrasch heisst es weiter:

Der zweite König (nach Gott, dem König des Himmels und der Erde!) war Nimrod. Er herrschte von einem Ende der Welt zum andern, als alle Lebewesen <an einem einzigen Ort lebten> und sich vor den Wassern der Flut (d.h. einer vermeintlichen zweiten Flut)

---

124 bChul 89a (GOLDSCHMIDT VIII 1089; EPSTEIN, Kodashim II 497). Nimrod wird hier in seinem Hochmut dem Pharao (Ex 5,2), Sanherib (2 Kön 18,35), Nebukadnezzar (Jes 14,4) und Hiram von Tyrus (Ez 28,2), also den berüchtigsten Gewaltherrschern der biblischen Tradition, zur Seite gestellt.

125 bPes 94b (GOLDSCHMIDT II 667; EPSTEIN, Moᶜed II/2 504f).

126 bErub 53a (GOLDSCHMIDT II 169; EPSTEIN, Moᶜed II/1 368); vgl. GenR 42,4 zu 14,1 (WÜNSCHE 193; FREEDMAN/SIMON I 346).

127 GenR 23,7 zu 4,26; 26,4 zu 6,1 (WÜNSCHE 109.116; FREEDMAN/SIMON I 197.212).

128 bAbZar 53b (GOLDSCHMIDT VII 985; EPSTEIN, Nezikin IV/1 273). Zur Diskussion über den "Nimrodtempel", welche eine Lokaltradition über eine Turmruine voraussetzen dürfte, siehe unten 4.1.

129 Vgl. AntBibl 6f (unten 3.34.) und Ant 1,109-121 (unten 3.35.).

130 HOROWITZ 82,14-19; FRIEDLANDER 174; PÉREZ FERNANDEZ 178. Vgl. dazu auch AntBibl 5,1 (unten S. 116f)!

fürchteten. Und Nimrod war König über sie, wie es heisst:«Und der Anfang (ראשית) seines Königtums war Babel» [Gen 10,10].[131]

Nimrod sprach zu seinem Volk:"Kommt, bauen wir uns eine grosse *Stadt* und wohnen wir darin, damit wir nicht über die ganze Erde zerstreut werden wie die Früheren; und bauen wir uns einen grossen *Turm* in ihrer Mitte und steigen zum Himmel, denn die Macht des Heiligen, gepriesen sei er, ist nur in den Wassern (עין כח של הקב"ה אלא במים)."[132]

Damit sind wir aber bereits bei den Motiven der Turmbauer angelangt.

3.24. Die verschiedenen Motive der Turmbauer

Talmud und Midrasch wissen von ganz verschiedenen Motiven, welche die Menschen zu ihrem Vorhaben, einen Turm bis zum Himmel zu errichten, inspiriert hätten. An erster Stelle ist die *Angst der Menschen vor einer neuen Sintflut* zu nennen:

In der Schule R. Schelas (in Nehardea in Babylonien, 1. Hälfte 3. Jh. p) sagten sie:"(Die Turmbauer sprachen:) Bauen wir einen Turm und steigen wir zum Firmament (לרקיע) und zerschlagen wir es mit Äxten, damit seine Wasser ausfliessen." Im Westen (d.h. in Palästina) lachte man darüber:"Dann hätten sie doch einen (Turm) auf einem Berg (nicht in der Ebene, Gen 11,2) bauen müssen!"[133]

Dass es in den Alluvialebenen Mesopotamiens nicht so einfach war, einen Turm auf einem Berg zu errichten, wussten die babylonischen Lehrer natürlich besser als ihre palästinischen Kollegen. Nach ihrer Interpretation wurde ja gerade das Fehlen von Bergen, das Ausgeliefertsein im Falle einer neuen Flut als Problem

---

131 PRE 11 ed. A.A. BRODA (Lemberg 1870); vgl. FRIEDLANDER 80; PÉREZ FERNANDEZ 111. Das in eckige Klammern Gesetzte <...> findet sich offenbar nur in einem Ms. und fehlt z.B. in der ed. D. LURIA (Warschau 1852). In der von mir benutzten Ausgabe der ed. HOROWITZ sind an dieser Stelle versehentlich eine Seite Text und eine Seite Kommentar ausgefallen [48f identisch mit 50f]).

132 PRE 24 (HOROWITZ 82,28-32; FRIEDLANDER 175; PÉREZ FERNANDEZ 179f). Eine Emendation von במים zu בשמים, wie sie von FRIEDLANDER (aaO. Anm. 12) und OUAKNIN/SMILÉVITCH (139 Anm. 14) im Anschluss an D. LURIA erwogen wird, ist nicht notwendig. Wenn man in den "Wassern" die vermeintlich drohende zweite Sintflut erkennt, ist die Lesart במים, obwohl lectio difficilior, sinnvoll erklärbar. PÉREZ FERNANDEZ (179 Anm. 6) weist darauf hin, dass sich in AbRN B 7 der römische Kaiser Titus genauso überheblich wie Nimrod geäussert haben soll:"Es scheint, dass der Gott der Juden seine Macht allein den Wassern verdankt, bestrafte er doch die Generation der Flut nicht anders als mit Wasser, und er versucht nun, mir anzutun, was er mit Pharao tat" (A.J. SALDARINI, The Fathers According to Rabbi Nathan. Abot de Rabbi Nathan. Version B. A Translation and Commentary [SJLA 11], Leiden 1975, 70; vgl. ebd. Anm. 27!).

133 bSan 109a (GOLDSCHMIDT VII 490; EPSTEIN, Neziḳin III 288).

empfunden. Die Hypothese ist angesichts der Tatsache, dass die Babel-Episode v.a. durch Genealogien von Gen 6-9 getrennt ist und deshalb leicht als narrative Fortsetzung der Fluterzählung verstanden werden kann, gar nicht so abwegig, wie dies die Lehrer im Westen meinten.[134] Dass sie auch im Westen ihre Vertreter hatte, bezeugt (neben Flavius Josephus[135]) der Midrasch:

Was sagten sie (die Turmbauer)? "Nach 1656 Jahren[136] wird eine (neue) Flut in die Welt kommen, und der Himmel und die oberen Wasser werden auf uns herabkommen. Bevor diese kommen, machen wir uns Festungstürme (פרגוסין), damit, wenn der Himmel fällt, er durch sie gestützt wird."[137]

Sie sprachen:"Einmal in 1656 Jahren wird das Firmament wanken. Kommt, bauen wir uns Stützen, eine von Norden her und eine von Süden her und eine von Westen her; und die hier stütze ihn (den Himmel) von Osten her."[138]

Der 'Turm zu Babel' war diesen Texten zufolge nur eine von *vier* Himmelsstützen!

Hier steht die nackte Angst der Menschen vor einem mit mathematischer Gewissheit drohenden Verhängnis im Vordergrund, die Unfähigkeit, dem Noach von Gott gegebenen Versprechen, keine Flut mehr zu verursachen (Gen 9,11. 15; vgl. 8,21), Glauben zu schenken. In den bereits zitierten Nimrod-Texten ist diese Angst zusätzlich mit der Feindschaft des Despoten gegen einen vermeintlich ebenfalls despotischen Gott gepaart. Dort geht es beim Turmbau auch um einen *Anschlag auf Gott*, dessen angeblich einziges Machtinstrument die Wasser der Flut sind, mit denen er jederzeit eine ihm lästig gewordene Menschheit vernichten könnte.

Damit verwandt ist ein drittes Motiv der Turmbauer: Gottes Herrschaft zu bekämpfen, seine Residenz zu stürmen und selbst *im Himmel Wohnung zu nehmen* (vgl. Gen 11,4a: וראשו בשמים).

R. Eleazar (b. Pedat, gest. 279p) sagte:"Wer ist schlimmer: Der zu einem König sagt: 'Entweder du oder ich im Palast!' Oder der sagt:'Ich im Palast, nicht du!'? Gewiss ist derjenige schlimmer, der zum Herrscher sagt:'Ich im Palast, nicht du!' So sprach die Generation der Flut:«Wer ist Schaddaj, dass wir ihm dienen sollen, und welchen Nutzen bringt es, wenn wir zu ihm beten?» [Ijob 21,15] Die Generation der Trennung aber sprach:'Es

---

134 Vgl. die auch sonst häufige Parallelisierung der "Generation der Flut" mit der "Generation der Trennung" in der rabbinischen Literatur (z.B. bTaan 27b; bMeg 10a; bChag 12a; Gen R 38,6 zu 11,1; NumR 21,23 zu 29,35 usw.).

135 Siehe unten 3.35.!

136 1656 Jahre betrug nach Gen 5,3etc. und 7,6MT die Zeitspanne von der Schöpfung bis zur Sintflut. Die Menschen fürchten also eine feste Periodizität von Flutkatastrophen.

137 TanB 2,24; vgl. auch TanB 4,24:"Damit er uns nicht antue, was er den Früheren angetan hat" (BIETENHARD I 61.104).

138 GenR 38,6 zu 11,1 (WÜNSCHE 168.170; FREEDMAN/SIMON I 302f.306; vgl. Raschi z.St. [MUNK I 62f; BAMBERGER 27]).

ist nicht recht, dass er für sich die Oberen (העליונים) gewählt hat, um uns (nur) die Unteren (התחתונים) zu geben. Darum kommt, bauen wir uns einen Turm...!'"[139]

Die Generation der Trennung stand da und rebellierte gegen den Heiligen, gepriesen sei er, und versuchte, zum Firmament hinaufzusteigen. Sie sprachen:"Kommt nicht alles daher, dass er für sich die Oberen gewählt hat?" Sie begannen, Worte der Lästerung auszusprechen. (...) "Kommt, wir tauschen und nehmen die Oberen, und er soll die Unteren nehmen!"[140]

Daneben kannten die Rabbinen natürlich auch die beiden schon oben bei den Targumim[141] besprochenen Motive *Götzendienst*[142] und *Krieg gegen Gott*[143]. R. Jirmeja b. Eleazar (2. Hälfte 3.Jh.p) unterschied drei Gruppen von Turmbauern:

Eine sagte:"Wir wollen hinaufsteigen und dort wohnen."
Und eine sagte:"Wir wollen hinaufsteigen und Götzendienst treiben."
Und eine sagte:"Wir wollen hinaufsteigen und Krieg (gegen Gott) führen."[144]

Sinn dieser Aufzählung ist offensichtlich, verschiedene konkurrierende Deutungen der Babel-Episode gleichberechtigt nebeneinander zu stellen.

3.25. Einzelheiten zum Verlauf des Turmbaus

Dass TgJ zufolge am babylonischen Turm wahrscheinlich gar nie gebaut worden war, dass er vielmehr nur geplant, aber nie realisiert werden konnte, haben

---

139 GenR 38,6 zu 11,1 (WÜNSCHE 169; FREEDMAN/SIMON I 305). R. Eleazar vergleicht also die Generation der Flut dem ersten, der den König herausfordert, dessen Priorität aber als theoretische Möglichkeit in Betracht zieht, die Generation der Trennung dem zweiten, der die Königsherrschaft usurpieren will. Letzteres ist gravierender, weshalb denn die Sünde der Turmbauer noch schwerer wiegt als jene der Flutgeneration.

140 TanB 2,22.27 (BIETENHARD I 59f.62f); das Gleichnis von R. Eleazar findet sich leicht variiert ("Ein König hatte zwei Söhne...") auch hier.

141 Siehe oben 3.13.

142 Die Idolatriedeutung stützt sich wie bei den Targumim auf das «Namenmachen» in Gen 11,4:"Die Schule R. Jischmaels (1. Hälfte 2.Jh.p) lehrte: שם 'Name' meint nichts andres als Götzendienst (עבודת כוכבים)" (GenR 38,8 zu 11,4 [WÜNSCHE 171; FREEDMAN/SIMON I 307; vgl. TanB 2,28 [Simeon b. Jochai, um 150p] und 4,24 [BIETENHARD I 63.104]; unten S. 74) und die oben S. 43 zitierte Erklärung R. Natans in bSan 109a bzw. Mek zu Ex 23,13.

143 Vgl. GenR 38,6 zu 11,1 (WÜNSCHE 170; FREEDMAN/SIMON I 305) und TanB 4,24 (BIETENHARD I 104; vgl. auch Raschi z.St. (MUNK I 62f; BAMBERGER 27).

144 bSan 109a (GOLDSCHMIDT VII 490; EPSTEIN, Neziķin III 748). Den drei Motivationen werden dann entsprechend drei verschiedene Strafen gegenübergestellt; siehe unten 3.27. Vgl. auch die drei Turmbauergruppen in GrBar 2f (unten 3.37.).

wir oben festgestellt.[145] Genau die entgegengesetzte Auffassung vertrat R. Judan (um 375p):

"Sie bauten (nur) einen Turm, eine Stadt bauten sie (noch) nicht." Man hielt ihm entgegen:"Es steht doch geschrieben:«Da stieg JHWH hinab, um die Stadt und den Turm anzuschauen, welche bauten...» [Gen 11,5]?" Er aber sagte zu ihnen:"Lest weiter! «Da hörten sie auf, die Stadt zu bauen.» [Gen 11,8]."[146]

Aus der Nichterwähnung des Turms in 11,8 schliesst R. Judan, er müsse eben *schon fertiggestellt* gewesen sein! Das Projekt der Menschen, einen Turm bis zum Himmel zu bauen, gilt ihm also nicht nur als grundsätzlich realisierbar, sondern es war seiner Meinung nach auch wirklich ausgeführt worden.

Hätte sich das Verständnis von TgJ durchgesetzt, so wäre wohl nie jemand auf die Idee gekommen, im Zweistromland nach den Überresten des 'Turms von Babel' zu suchen. Aber das Bild der turmbauenden Menschheit hat die Phantasie der Kommentatoren viel zu stark beschäftigt, als dass man auf den 'Turm' hätte verzichten wollen. Die viel weniger spektakuläre Vorstellung vom Bau einer Stadt wurde dagegen nach und nach fallengelassen. Die Rabbinen äussern sich jedenfalls zur Stadt überhaupt nicht, wissen aber vom Turmbau erstaunlich genaue Details zu berichten. Dieser kann geradezu wunderhafte Züge annehmen:

R. Huna (b. Abin, um 375p) sagte:"In ihren Händen glückte alles: Einer kam, um einen (Lehmziegel) zu legen, da legte er zwei; einer kam, um zwei (Ziegelreihen) zu pflastern, da pflasterte er vier!"[147]

Andere betonen stärker die Vermessenheit des Unternehmens. Die Arbeit am Turm führte dazu, dass die Menschen die Dimensionen der Wirklichkeit nicht mehr richtig wahrnahmen und völlig verblendet den Wert eines einzigen Lehmziegels höher einschätzten als den eines Menschenlebens:

R. Pinchas (vor 400p) sagte:"(...) Sie bauten (den Turm) 70 Meilen hoch. Und er hatte Stufen im Osten und im Westen. Die (Arbeiter), welche die Lehmziegel hinauftrugen, stiegen im Osten hinauf, und die, welche hinabstiegen, gingen im Westen hinunter. Und wenn ein Mensch fiel und umkam, beachteten sie ihn nicht; wenn aber ein einziger Lehmziegel fiel, sassen sie da und heulten und sagten:'Oh weh! Wann nur wird ein anderer nach diesem heraufkommen?'"[148]

Wenn der rabbinische Midrasch davon ausgeht, dass der Turm zu Babel fertig gebaut wurde, dann allerdings nur, weil seiner Meinung nach Gott dabei eine

---

[145] Siehe S. 50!

[146] GenR 38,8 zu 11,4 (WÜNSCHE 170; FREEDMAN/SIMON I 307).

[147] GenR 38,8 zu 11,3 (WÜNSCHE 170; FREEDMAN/SIMON I 307). Zum schnellen Fortgang der Arbeiten vgl. auch Ant 1,115 (unten S. 131).

[148] PRE 24 (HOROWITZ 82,34-44; FRIEDLANDER 176; PÉREZ FERNANDEZ 179). Massangaben zum Turm finden sich auch in Jub 10,21 und GrBar 3,6 (unten S. 105, 148).

Art *Lehrstück* inszenieren wollte. Gott hielt nämlich den Menschen bis zum Schluss das "Tor der Umkehr" offen.[149] Die Menschen aber wollten davon nichts wissen, weshalb Gott denn schliesslich zu anderen Mitteln greifen musste.

> Alles, was sie taten, liess der Heilige, gepriesen sei er, durch ihre Hand gelingen, um sie hinterher auszulachen, wie es heisst:«Der im Himmel thront, er lacht» [Ps 2,4]. Denn wenn sie nicht gebaut hätten, hätten sie (später) gesagt:"Wenn wir den Turm (fertig) gebaut hätten, wären wir in den Himmel gestiegen und hätten mit ihm (JHWH) Krieg geführt." Was machte der Heilige, gepriesen sei er? Er liess es ihnen durch ihre Hände gelingen, um ihnen zu zeigen, dass sie in der Welt nichts sind. Und nachher verlachte er sie und führte sie fort, wie es heisst:«Da zerstreute JHWH sie» [Gen 11,8]. (...) Um zu bestätigen, was gesagt ist:«Wovor dem Frevler graut...– den Frommen aber wird gegeben, was sie begehren» [Spr 10,24]. «Da stieg JHWH hinab, um zu sehen» [Gen 11,5]: nämlich, um die Geschöpfe eine Lebensregel (דרך ארץ) zu lehren.[150]

---

149 Dies wird aus ועתה in Gen 11,6 mit Hinweis auf ועתה in Dtn 10,12 gefolgert (GenR 38,9 zu 11,6 [WÜNSCHE 171; FREEDMAN/SIMON I 308]). R. Abba b. Kahana (um 350p) interpretiert ebd. ...ועתה לא־יבצר מהם «Nun aber: nicht wird ihnen unausführbar bleiben...» Wort um Wort:"ועתה: Dies lehrt, dass der Heilige, gepriesen sei er, ihnen das Tor zur Umkehr offenhielt...Sie aber sprachen: לא 'nein!' Da sprach der Heilige, gepriesen sei er: יבצר מהם 'es soll ihnen unausführbar bleiben!'" So kann dem Schriftvers gerade das Gegenteil seiner ursprünglichen Aussage zugemutet werden. Diese Umdeutung legte sich R. Abba vielleicht deshalb nahe, weil V. 6 sonst geradezu als Resignation Gottes vor den 'Turmbauern' hätte verstanden werden können (Hinweis von C. THOMA [Luzern] mündlich).

Die den 'Turmbauern' offerierte Möglichkeit der Umkehr wird im folgenden dann durch ein Gleichnis illustriert:"Der Weinberg, der keine Früchte trägt: was machen seine Besitzer (בעליו Pl.! [WÜNSCHE 171 und FREEDMAN/SIMON I 308 übersetzen Sg.]) mit ihm? Sie hauen ihn (d.h. seine Weinstöcke) um." Gemeint ist: hätten die Turmbauer die Aussichtslosigkeit ihres Unternehmens realistisch eingeschätzt, hätten sie es abgebrochen.

150 Ein Glossator fährt fort:"damit sie das Urteil nicht beschliessen und nichts sagen, was sie nicht sehen" (TanB 2,28 [BIETENHARD I 63]). Der Sinn dieser Glosse ergibt sich aus einer ausführlicheren Bemerkung Philos:"Die Schrift drückt sich in dieser Weise aus, um ein Beispiel und eine Belehrung zu geben, dass niemand aufgrund haltloser Vermutungen einer Sache Glauben schenken soll, bei der er nicht gegenwärtig, sondern weit entfernt war; vielmehr soll er näher dazu hintreten, in die Einzelheiten Einsicht nehmen und sie sorgfältig untersuchen. Ist es doch angemessen, das unfehlbare Auge vor dem täuschenden Ohr als Zeugen zuzulassen" (Conf 140 [PHILO IV 84-87; PHILON XIII 118f]; vgl. Ex 23,1). Ähnlich Johannes Chrysostomus (HomGen 30,4 [PG 53,277]; vgl. unten S. 268 Anm. 54) und Raschi z.St.:"'Da stieg 'ה hinab...' Er hätte es nicht nötig gehabt (hinabzusteigen), aber er tat es, um die Richter zu lehren, einen Angeklagten nicht zu verurteilen, bevor sie die Sache selbst untersucht hätten. Nach dem Midrasch Tanchuma" (MUNK I 62f; BAMBERGER 28).

3.26. Abraham, der Rechtschaffene

Die Sinfluterzählung stellt in ihrem Prolog (Gen 6,5-12) die ganze verderbte Menschheit einem einzigen Gerechten, Noach, gegenüber; nur der letztere wird gerettet, schliesst mit JHWH einen Bund und erhält als Repräsentant der neuen Menschheit Gottes Segen (Gen 9,1-17). Es musste naheliegen, auch für die Babel-Episode eine solche Konstellation zu dramatisieren und einen Antagonismus zwischen den vielen Sündern und dem einen Gerechten zu konstruieren. Da der Auszug Abrahams aus Ur in Chaldäa (Gen 11,31f; 12,1-5) leicht als narrative Fortsetzung der Babel-Erzählung verstanden werden konnte, bot es sich an, Abraham als den prominentesten aller Gerechten gegen die babylonischen Turmbauer antreten zu lassen.

Der biblische Text setzt die Babel-Episode allerdings nirgends ausdrücklich mit der Überlieferung von Abrahams Auszug aus Ur in Beziehung. Aber schon die Targumim wissen von einer Auseinandersetzung Abrahams mit Nimrod.[151] Wurde die Babel-Episode erst einmal in bezug auf Idolatrie interpretiert und Nimrod als Anführer der Turmbauer betrachtet, so musste auch eine Verbindung der 'Turmbau'-Episode mit Abrahams Götzenpolemik in Chaldäa naheliegen. Wie AntBibl 6[152] bringen deshalb die Rabbinen Abraham direkt mit der "Generation der Trennung"zusammen.

Den Rabbinen gilt Abraham als der paradigmatische Gerechte; in ihm erkennen sie den glücklich gepriesenen Mann (אשרי האיש) von Ps 1 wieder:

R. Samuel b. Nachmani (2. Hälfte 3.Jh.p) sagte im Namen R. Jonatans (b. Eleazar, um 225p):"«Glücklich der Mann, der nicht im Plan der Frevler wandelt...» [Ps 1,1]: dies ist

---

[151] Vgl. bes. TgJ zu Gen 11,28 (CLARKE 12; GINSBURGER 19; vgl. LE DÉAUT I 147; BOWKER, Targums 183) und Tg zu 2 Chr 28,6 (SPERBER IV A 57). Der Name der Stadt Ur wurde als אור "Licht, Feuer" gedeutet und dazu ein Midrasch erzählt, laut dem der Gewaltherrscher Nimrod den Abraham in einen Feuerofen geworfen habe, weil dieser sich geweigert hätte, die Götzen der Chaldäer zu verehren (eine Midrasch-Tradition, die in Jos 24,1f [DtrG] ansetzt; vgl. dieselbe Konstellation in Dan 3), ja weil er diese gar verbrannt habe. Zu dieser berühmten Legende, die sich erstmals in AntBibl 6 ausgeführt findet, siehe unten 3.34. und 4.2.

Die direkte Konfrontation Nimrods mit Abraham ist vom biblischen Text her eigentlich ganz unwahrscheinlich, da Nimrod als Enkel Hams (Gen 10,6.8) der dritten Generation nach der Flut angehörte und ihm kein besonders hohes Alter zugeschrieben wird, während Abraham der zehnten Generation nach der Flut angehört haben soll (Gen 11,10-26). Allerdings entstammte wie Nimrod auch Schelach der dritten Generation und war laut Gen 11,14fMT 433 Jahre alt geworden (d.h. zur Zeit der Geburt Abrahams 255 Jahre alt [Gen 11,14-26MT] und damit noch am Leben; vgl. KLEIN, Archaic Chronologies 255-263). Offenbar gehen die Rabbinen davon aus, dass auch Nimrod ein mehrhundertjähriges Alter erreichte.

[152] Siehe unten 3.34.; zu den an die rabbinische Tradition anschliessenden islamischen Legenden unten 4.2.

Abraham, unser Vater, der nicht im Plan der Generation der Trennung wandelte, welche Frevler waren, da es heisst:«Wohlan! Bauen wir uns eine Stadt...» [Gen 11,4]."[153]

Es wurde bereits erwähnt, dass der rabbinische Midrasch die דברים אחדים von Gen 11,1 u.a. auf Lästerreden deutete, welche die Menschen nicht nur gegen Gott, sondern auch gegen Abraham, "den zweiten Einzigen der Welt", geführt hätten.[154] Dies ist aber auch nahezu alles, was die Rabbinen konkret zu Abrahams Konflikt mit den Turmbauern zu sagen wissen. Nur TanB bietet eine ausführliche Schilderung der Auseinandersetzung:

«Da brach Abraham von dort auf» [Gen 20,1]. Dies meint die Schrift, wenn sie sagt:«Ich sass nicht bei falschen Menschen..., ich hasse die Versammlung der Frevler» [Ps 26,4f]. «Ich sass nicht»: dies sind die Männer des Turm(bau)s (אנשי מגדל !), die falsche Menschen waren. Sie gingen nämlich und sagten zu Abraham:"Komm und setze dich zu uns, du Gewaltiger (גבור)! Denn wir sehen, dass der Heilige, gepriesen sei er, in der Höhe wohnt und uns unten gelassen hat." (...)

«Sie wandeln in Finsternis» [Ps 82,5]: dies ist die Generation der Trennung. Abraham sagte zu ihnen:"Was verlangt ihr denn vom Heiligen, gepriesen sei er, der in der Höhe wohnt? Hat er etwa zu euch gesagt:'Geht, müht euch und sorgt für mich!'? Er schafft und er versorgt, er hat geschaffen und er trägt (die Welt). Was verlangt ihr denn von ihm?" (Sie sagten:) "«Wohlan! Bauen wir uns eine Stadt und einen Turm» [Gen 11,4] und setzen wir unseren Götzen darauf und führen wir(!) mit ihm (JHWH) Krieg!", wie es heisst: «Machen wir uns einen Namen!» [Gen 11,4]. Es steht aber geschrieben:«Den Namen fremder Götter sollt ihr nicht erwähnen!» [Ex 23,13]

Abraham sprach zu ihnen "Weshalb dies alles?" Sie sagten zu ihm:"Damit er uns nicht antue, was er den Früheren angetan hat."[155] Er sagte zu ihnen:"Beruhigt euch! «Ein fester Turm ist der Name JHWHs» [Spr 18,10]; ihr aber sagt:«und einen Turm und dessen Spitze zum Himmel» [Gen 11,4]."[156]

(...) Und Abraham hatte nichts mit ihnen zu tun. (...) «Keiner tut Gutes...[nicht einmal ein Einziger; Ps 53,4]»: von daher[157] lernst du, dass Abraham nicht bei ihnen war. Der Einzige, der da genannt wird, ist niemand anderer als Abraham, wie es heisst:«Abraham war nur ein einziger Mann» [Ez 33,24].[158]

---

153 bAbZar 19a (GOLDSCHMIDT VII 861; EPSTEIN, Nezikin IV/1 97).

154 Siehe oben S. 65 mit Anm. 116.

155 Gemeint ist eine neue Sintflut; vgl. oben S. 68f.

156 Erstaunlicherweise wird Spr 18,10, eine Stelle, die immerhin in drei Stichworten («Turm», «Name», «JHWH») und nicht nur in einem wie die zuvor zitierte Stelle Ex 23,13 mit Gen 11,1-9 übereinstimmt und zudem rechtes JHWH-Vertrauen thematisiert, nur hier zur Auslegung der Babel-Erzählung herangezogen, obwohl der Vers auch die Deutung der Turmbauer als Götzendiener hätte stützen können.

157 Ps 53,4 אין עשה־טוב / אין גם־אחד wird wie folgt seziert: אין עשה־טוב "keiner tut Gutes" bezieht sich auf die Turmbauer; der אחד "Einzige" jedoch, d.h. Abraham (zu diesem Epithet siehe oben Anm. 116), ist nicht bei ihnen (אין גם).

158 TanB 4,24 (BIETENHARD I 104f).

Steht hier Abraham als redegewandter, wenn auch erfolgloser Schriftgelehrter den Turmbauern gegenüber, der sich bemühte, diese durch komplizierte Argumentationen mit ausgesuchten Schriftzitaten von ihrem Vorhaben abzubringen, so griff er einem anderen Midrasch zufolge zu offensichtlich gewichtigeren Mitteln:

> Abraham, der Sohn des Terach, kam vorbei und sah sie, wie sie die Stadt und den Turm bauten, und er verfluchte sie beim Namen seines Gottes und sprach:«Richte zugrunde/verwirre (בלע), Herr, teile ihre Zunge/Sprache (פלג לשונם)!» [Ps 55,10] Sie aber verachteten sein Wort, wie man einen Stein zu Boden wirft. Ist es nicht so, dass man einen guten und ausgewählten Stein immer nur an die Ecken eines Gebäudes legt? (Diesbezüglich) steht geschrieben:«Der Stein, den die Bauleute verwarfen...[ist zum Eckstein geworden; Ps 118,22].»[159]

Abrahams Fluch hatte seine Wirkung; Gott intervenierte gegen die Turmbauer, hinderte sie an der Vollendung ihres Projekts und schlug sie mit einer Vielzahl von Strafen.

3.27. Die vielfältige Bestrafung der Turmbauer

Die schwerste Strafe, der die Turmbauer von Babel laut Talmud anheimfielen, steht ihnen gewissermassen immer noch bevor:"Die Generation der Trennung hat keinen Anteil an der zukünftigen Welt."[160]

Darin unterscheidet diese Generation sich allerdings nicht von vielen anderen wie der Generation der Flut, den Männern von Sodom oder der Generation der Wüstenzeit. Mehr als diese Bestrafung interessieren uns hier die verschiedenen haggadischen Überlieferungen, die berichten, mit welchen Mitteln und auf welche Weise Gott gegen die Turmbauer einschritt, um sie an der Realisierung ihres Vorhabens zu hindern.

Stärker an der biblischen Vorlage orientierte Texte beschränken sich darauf, die beiden Aspekte der von dieser berichteten Intervention JHWHs, Sprachvermengung und Völkerzerstreuung, zu schildern und auszuschmücken. Aus TgJ kennen wir die an die Pluralrede Gottes in Gen 11,7 anknüpfende Tradition von

---

[159] PRE 24 (HOROWITZ 82,44-50; FRIEDLANDER 176; PÉREZ FERNANDEZ 179). Zum Eckstein-Motiv vgl. Mt 21,42 ‖ Mk 12,10 ‖ Lk 20,17; Apg 4,11; 1 Petr 2,7 (dazu [STRACK/] BILLERBECK, Kommentar I 875f; PÉREZ FERNANDEZ 179 Anm. 8).

[160] MSan 10,3. An diese Stelle schliessen in bSan 109a die schon öfters zitierten Diskussionen an, während jSan 29b kommentarlos die Mischna zitiert. Die Tosefta (TSan 13,7) präzisiert folgendes:"Denn es heisst:«Da zerstreute sie JHWH von dort her über die ganze Erde» [Gen 11,8], (dies bezieht sich) auf diese Welt; «da hörten sie auf, die Stadt zu bauen» [ebd.], (dies bezieht sich) auf die zukünftige Welt" (B. SALOMONSEN, Sanhedrin - Makkot (Rabbinische Texte I: Die Tosefta IV/3), Stuttgart u.a. 1976, 210).

den 70 Völkerengeln.[161] Sie dürfte TanB bekannt gewesen sein, der Gen 11,8 unter Aufnahme von Ps 59,12 (הניעמו בחילך "zerstreue sie durch dein Heer") deutet.[162] PRE 24 zitiert die Überlieferung von den Völkerengeln ganz ausführlich[163]; im Anschluss an Dtn 32,8f und wie im TgJ zu Dtn 32,8 wird festgestellt, dass die 70 Völker zusammen mit Israel durch das Los unter die 70 Engel und JHWH verteilt worden seien, und dass dabei das Los JHWHs auf Abraham und dessen Nachkommenschaft gefallen sei.

Der Heilige, gepriesen sei er, sprach:"Das Pfand und das Los, das mir zugefallen ist, meine 'Seele' ist entzückt darüber!", wie es heisst:"Die Lose sind zu meiner Zufriedenheit gefallen" [Ps 16,6].[164]

Das eigentlich interessierende Thema ist hier zwar nicht die Sprachvermengung, sondern Dtn 32,8f entsprechend die einzigartige Sonderstellung Israels, das JHWH zugehört. PRE 24 hatte ja zuvor schon die Bewährung Abrahams vor den Turmbauern und seine besondere Erwählung als "Eckstein" betont. Die Fortsetzung berichtet dann aber sehr konkret von den unmittelbaren Folgen der Sprachvermengung für die Turmbauer:

Als sie miteinander sprechen wollten,...verstanden sie einander nicht (mehr). Was taten sie da? Einer (bzw. jeder) nahm sein Schwert, und da bekämpften sie einander, um sich gegenseitig umzubringen. Und die halbe Welt fiel dort durch das Schwert.[165]

Woher die Bauleute plötzlich Schwerter zur Hand hatten (das Motiv vom Krieg gegen Gott fehlt in PRE 24!), ist nicht klar.

Im Midrasch Rabba schildert R. Abba b. Kahana (um 350p) den Streit der Bauleute enger mit dem Bauprozess verbunden:

Einer von ihnen sagte zu seinem Genossen:"Bring mir Wasser!" Dieser aber brachte ihm Erde. Da schlug ihn jener und zerquetschte ihm das Gehirn. (Einer sagte:)"Bring mir eine Hacke!" Dieser aber brachte ihm eine Schaufel. Da schlug ihn jener und zerquetschte ihm das Gehirn.[166]

---

161 Siehe oben 3.15.

162 TanB 2,23 (BIETENHARD I 60).

163 Vgl. zur Verwandtschaft von TgJ und PRE im allgemeinen bes. PÉREZ FERNANDEZ 31.36.

164 PRE 24 (HOROWITZ 82,58-60; FRIEDLANDER 177; PÉREZ FERNANDEZ 180); vgl. oben S. 54. Die ausführlichste Version dieser Episode findet sich in einem späten hebräischen Fragment von TestNaftali (siehe unten S. 86f Anm. 204).

165 Ebd. (HOROWITZ 82,68-85; FRIEDLANDER 177; PÉREZ FERNANDEZ 180).

166 GenR 38,10 zu 11,7 (WÜNSCHE 171; FREEDMAN/SIMON I 309); vgl. AntBibl 7,5 (unten S. 125), Johannes Chrysostomos (HomGen 30,4 [PG 53,277]; vgl. unten S. 268 Anm. 54) und ähnlich Raschi z.St. (MUNK I 62f; BAMBERGER 28). Zur Meinung, *Gott* habe *Nimrod* auf den Kopf geschlagen, siehe oben S. 67 bei Anm. 127.

Neben der Sprachverwirrung schildert dieser Midrasch auch die Zerstreuung der Völker sehr konkret: die verwirrten Tyrer seien nach Sidon, die ebenso desorientierten Sidonier dafür nach Tyrus gegangen.[167]

Eine isolierte, dafür aber umso interessantere Überlieferung über die Zerstreuung der Turmbauer findet sich in der Mekhilta:

> «Und JHWH liess das Meer durch einen starken Ostwind die ganze Nacht hindurch zurückweichen» [Ex 14,21]: durch den stärksten der Winde. Welcher ist das? Der Ostwind. (...) Du findest auch im Falle der Leute des Turm(bau)s (באנשי מגדל !), dass 'Gott' (המקום) sie nicht anders als durch den Ostwind bestrafte, wie es heisst:«und von dort her zerstreute sie (הפיצם) JHWH über die ganze Erde» [Gen 11,9]. Die Zerstreuung (הפצה) kann nichts anderes meinen als durch den Ostwind, wie es heisst:«Mit einem Ostwind will ich sie zerstreuen (אפיצם)!» [Jer 18,17].[168]

Das Jeremia-Zitat bezieht sich in seinem eigentlichen Kontext auf Israel, das sich durch Götzendienst von JHWH abgewandt hat. Durch Stichwortassoziation (פיץ hi.) konnte es auf die Turmbauer (denen die einzige andere den Turmbau betreffende Mekhilta-Stelle ja ebenfalls Götzendienst vorwirft[169]) angewandt werden. Das Windmotiv könnte sich zudem auch deshalb nahegelegt haben, weil aus frühjüdischen Texten[170] bekannt gewesen sein mochte, dass Windstürme den Turm zerstört und unter den Turmbauern Streit geweckt hatten. Allerdings erscheinen diese Traditionen nirgends in den rabbinischen Texten, weshalb die Verbindung rein hypothetisch ist.[171]

Zusätzlich zu Sprachvermengung und Völkerzerstreuung kennen die Rabbinen noch weitere Strafmassnahmen Gottes gegen die Turmbauer, welche im biblischen Text keinerlei Anhalt haben. In bSan 109a korrespondieren den drei Gruppen von Turmbauern, welche R. Jirmeja b. Eleazar (2. Hälfte 3.Jh.p) unterschieden hatte, auch drei verschiedene Strafen:

> Die (Gruppe), welche gesagt hatte:"Wir wollen hinaufsteigen und dort wohnen", zerstreute Gott. Die, welche gesagt hatte:"Wir wollen hinaufsteigen und Krieg (gegen Gott) führen", wurden Affen (קופים) und Geister (רוחין) und Dämonen (שידים) und Gespenster (לילין). Und die, welche gesagt hatten:"Wir wollen hinaufsteigen und Götzendienst trei-

167 AaO. In bChag 12a erklärt R. Eleazar (b. Pedat?) die Verwirrung dadurch, dass JHWH nach Ijob 38,15 das Tageslicht vor den frevlerischen Turmbauern verbarg (GOLDSCHMIDT III 818; EPSTEIN, Moʿed IV/5 64). Vgl. unten S. 148f Anm. 453.

168 Mek zu Ex 14,21 (LAUTERBACH I 229).

169 Mek zu Ex 23,13 (LAUTERBACH III 180f) zitiert die oben S. 43 nach bSan 109a wiedergegebene Meinung R. Nathans, das Wort שם «Name» in Gen 11,3 könne sich (wegen Ex 23,13) nur auf ein Götzenbild beziehen.

170 Vgl. OrSib 3,101-103 (‖ Ant 1,118) und Jub 10,26.

171 Vgl. aber unten S. 96 Anm. 242!

ben", (von denen heisst es:) «denn dort vermengte JHWH die Sprache der ganzen Erde» [Gen 11,9].[172]

Der widerlichsten Absicht entspricht hier die dämonischste Bestrafung.[173]

Daneben wird auch einfach gesagt, Gott habe die Turmbauer wie die Generation der Flut, die Männer von Sodom oder die Ägypter "vernichtet".[174] Dies mag er getan haben, indem er sie (nach Ps 59,12) "von ihrer Höhe herunterbrachte"[175], oder indem er sie wie das Flutgeschlecht durch Wasser umkommen liess.[176] Zwar weiss die Schrift nichts von einer solchen zweiten Flut; doch musste der Gedanke naheliegen, einen derartigen Ausgang der Babel-Episode zu interpolieren, wenn man davon ausgegangen war, die Turmbauer hätten durch ihr Projekt gerade einer neuen Sintflut vorsehen wollen.[177] Dem gescheiterten Vorhaben entspricht spiegelbildlich die unausweichliche Strafe.

Immerhin konnte R. Eleazar (b. Pedat, gest. 279p), obwohl seiner Meinung nach die Sünde der Turmbauer schwerer wog als diejenige der Flutgeneration, Strafminderung feststellen:

"Weil sie einander geliebt hatten, wie es heisst: «Und die ganze Erde war eine Rede/Sprache» [Gen 11,1], wurde ein Rest von ihnen übrig gelassen."[178]

3.28. Die Zerstörung des Turms

«Da hörten sie auf, die Stadt zu bauen», heisst es in Gen 11,8 lapidar; vom 'Turm' ist nicht die Rede. Wir haben gesehen, dass TgJ davon ausgegangen sein dürfte, dass am Turm gar nie gebaut worden war, während umgekehrt R. Judan aus dessen Nichterwähnung in Gen 11,8 den Schluss zog, er sei schon

172 GOLDSCHMIDT VII 490; EPSTEIN, Neziķin III 288.

173 Vgl. dazu die Menschen mit dämonisch entstelltem Aussehen in GrBar 2,3 und 3,3 (unten 3.36.).

174 NumR 16,25 zu 14,14f (WÜNSCHE, Bemidbar Rabba 427; FREEDMAN/SIMON VI 694).

175 GenR 38,1 zu 11,1 (WÜNSCHE 168; FREEDMAN/SIMON I 302) und TanB 2,23 (BIETENHARD I 60).

176 GenR 4,6 zu 1,7 und GenR 38,10 zu 11,8 (WÜNSCHE 18.172; FREEDMAN/SIMON I 32.309).

177 Siehe oben 3.24. Vielleicht setzen die verstreuten Aussagen von der Vernichtung der Turmbauer-Generation auch die Legende von der Errettung Abrahams aus dem Feuerofen (Ant Bibl 6, siehe unten S. 121) voraus, wonach dabei 83 500 Menschen umgekommen seien.

178 GenR 38,6 zu 11,1 (WÜNSCHE 169; FREEDMAN/SIMON I 305f; vgl. Raschi z.St. [MUNK I 64f; BAMBERGER 28]).

fertig gebaut gewesen. Die Ansicht, dass am Turm gebaut, ja dass dieser zu Ende gebaut wurde, dominiert im Midrasch eindeutig.

Je stärker sich die Phantasie der Kommentatoren mit dem Turmbau beschäftigte, desto unvermeidlicher musste die Frage aufkommen, was mit dem Turm nach der Bestrafung seiner Erbauer geschehen sei. Schildert die jüdisch-hellenistische Literatur dessen Zerstörung z.T. recht drastisch, so äussert sich dagegen der palästinische Midrasch nur ganz am Rande dazu.

Sie bauten den Turm bis dahin (zum Himmel) und stiegen hinauf; aber der Heilige, gepriesen sei er, spottete über sie, wie es heisst:«Der im Himmel thront, er lacht...» [Ps 2,4]. Und als sie vom Turm nach oben steigen wollten, sofort (geschah, wie es heisst:) «Da redete er zu ihnen in seinem Zorn...» [Ps 2,5], und er (der Turm) stürzte von oben herab (תפל מלמעלה), wie es heisst:«Lass sie büssen, o Gott, mögen sie stürzen von ihren Plänen» [Ps 5,11].[179]

Hier wird nur gesagt, *dass* der Turm zusammenstürzte, aber nicht, wie – höchstens könnte man annehmen, er sei unter dem zornigen Donnern von JHWHs Stimme (Ps 2,5[180]) in sich zusammengefallen. Konkreteres weiss nur die unter verschiedenen Namen laufende babylonische Lokaltradition, dergemäss ein Drittel des Turms in die Erde eingesunken und ein Drittel verbrannt sei, während ein letztes Drittel davon noch stehe.[181] Mehr erfahren wir in der rabbinischen Überlieferung nicht.

Überlieferungsgeschichtlicher Rückblick

Moderne LeserInnen stossen sich bei der Lektüre rabbinischer Interpretationen biblischer Texte möglicherweise an der verwirrenden Vielfalt der Meinungen, der hermeneutischen Zugänge wie der exegetischen Methoden der jüdischen Lehrer.[182] Diese Vielfalt kann jedoch – erst recht, wenn man sie mit der in der christlichen Theologie und Exegese weithin gängigen Doktrin zu Gen 11,1-9 vergleicht – gerade als besonderer Reichtum der jüdischen Exegese an-

---

179 TanB 4,24 (BIETENHARD I 104).

180 Vgl. dazu AntBibl 32,1 (unten S. 126 Anm. 370), wo es heisst, Gott habe *emittens vocem suam* die Sprachen der Menschen verwirrt.

181 Dazu unten 4.1.

182 Zur rabbinischen Hermeneutik vgl. (STRACK/)STEMBERGER, Einleitung 25-40; R. KASHER in MULDER/SYSLING, Mikra 547-594. Bekannt ist das Prinzip, "die Tora aus der Tora auszulegen", welches nach jMeg 72b,43 schon Noach angewandt haben soll. Es bezieht sich aber im engeren Sinne hauptsächlich auf die halachische Toradiskussion, während im haggadischen Midrasch wie in der synagogalen Predigt eher die Regel galt, die Toralektüre mit ausgewählten Versen aus Propheten und Hagiographen zu erhellen. Vgl. auch das oben 3.21. zur פתיחה Ausgeführte.

erkannt werden. Gerade keine Doktrin, welche die Sinnstruktur des Schrifttextes ein für allemal zu schliessen vermöchte, wird hier vorgelegt. Der Text wird vielmehr durch Zitierung alternativer Deutungen und Überlieferung einer breiten Gelehrtendiskussion bewusst offengehalten. Dieser Grundzug ist der rabbinischen exegetischen Überlieferung in jedem Falle gutzuhalten, auch wenn der 'historisch-kritische' Exeget viele ihrer Interpretationen nicht übernehmen kann.

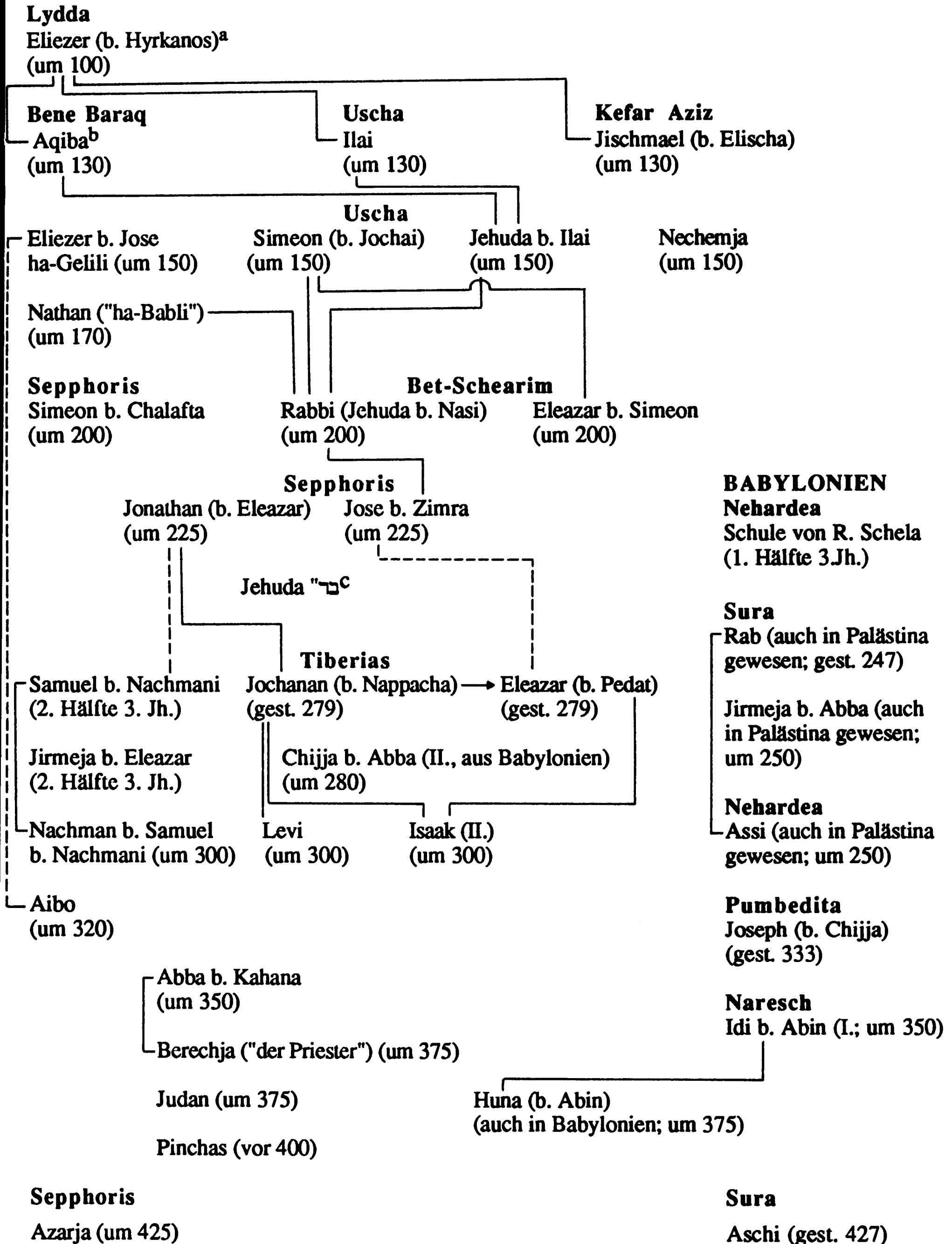
Zum Abschluss dieses schnellen Durchgangs durch den rabbinischen Midrasch und die exegetischen Kommentare der Rabbinen sei kurz die Frage nach dem Überlieferungsprozess dieser Tradition(en) angesprochen. Zur Veranschaulichung mag ein schematisches Stemma dienen, das sämtliche Rabbinen, denen Äusserungen zur Babel-Episode namentlich zugeschrieben werden, in chronologischer Reihenfolge und nach Schulen geordnet nebeneinander stellt. Ausgezogene Linien bezeichnen aus der Überlieferung bekannte direkte Lehrer-Schüler- bzw. Vater-Sohn-Beziehungen, gestrichelte Linien bezeichnen Tradenten-Verbindungen (Rabbi X im Namen von Rabbi Y).[183]

Das Stemma illustriert eindrücklich die bis ins 2.Jh.p zurückreichende und fast ununterbrochene Tradition weitgehend mündlicher Überlieferung, der die in Talmud und Midrasch gesammelten kommentierenden Bemerkungen namentlich genannter Rabbinen zu Gen 11,1-9 entstammen.[184] Es macht zudem die besondere Bedeutung der tiberiensischen Schule deutlich, welche den Hauptbeitrag zur Sammlung haggadischer Überlieferungen zur Babel-Episode geleistet hat, und unterstreicht gleichzeitig den nur marginalen Einfluss der babylonischen Akademien auf diesen Sammel- und Kommentierungsprozess.

Zweifellos hat man mit einer gewissen Durchlässigkeit im Austausch der Überlieferung zwischen Palästina und Babylonien zu rechnen (vgl. R. Nathan "den Babylonier", R. Jirmeja b. Abba, R. Assi, R. Chijja b. Abba und R. Huna b. Abin, die in beiden Bereichen gewirkt haben und u.a. als Traditionsvermittler aktiv waren). Daneben darf man nicht übersehen, dass die Midraschim palästinische Haggada bieten. Die einzige babylonische Überlieferung haggadischer

183 Vgl. die Übersichten in EJ II 870f (Amoräer) und XV 802 (Tannaiten). Natürlich ist es nicht unproblematisch, einfach von den rabbinischen Zuschreibungen auszugehen, ist doch neuerer kritischer Forschung gemäss "die Annahme einer Jahrhunderte lang wortgetreuen oder auch nur sachgetreuen Überlieferung durch mündliche Weitergabe...ein durch nichts beweisbares Postulat" ([STRACK/]STEMBERGER, Einleitung 49). "Besonders für haggadische Texte gilt, ...dass jede neue Rezitation zugleich eine Neuschöpfung des Textes ist, der sich v.a. in den frühen Phasen der Überlieferung innerhalb bestimmter Grenzen sehr wandeln kann", da es "bei aller Erstarrung des Erzählgerüsts und von Standardphrasen...im wesentlichen um den Inhalt geht, der auch durch die blose Notiz von Stichwörtern gemerkt werden konnte" (ebd. 48). Deshalb "ist zu betonen, dass wir wohl nur in Ausnahmefällen mit *ipsissima verba* bestimmter Rabbinen rechnen dürfen" (ebd. 68). Die rabbinischen Zuschreibungen aber im einzelnen auf ihre Authentizität hin zu überprüfen, wäre ein Unterfangen, das im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden kann.

184 Dazu kommen die vielen anonymen Bemerkungen, denen nach amoräischer Meinung nicht weniger Bedeutung zukommt, die sich aber nur aufgrund verwandter Motive aus anderen Texten datieren lassen.


Lydda
Eliezer (b. Hyrkanos)a
(um 100)
Bene Baraq
Aqibab
(um 130)
Uscha
Ilai
(um 130)
Kefar Aziz
Jischmael (b. Elischa)
(um 130)
Uscha
Eliezer b. Jose
ha-Gelili (um 150)
Simeon (b. Jochai)
(um 150)
Jehuda b. Ilai
(um 150)
Nechemja
(um 150)
Nathan ("ha-Babli")
(um 170)
Sepphoris
Simeon b. Chalafta
(um 200)
Bet-Schearim
Rabbi (Jehuda b. Nasi)
(um 200)
Eleazar b. Simeon
(um 200)
Sepphoris
Jonathan (b. Eleazar)
(um 225)
Jose b. Zimra
(um 225)
BABYLONIEN
Nehardea
Schule von R. Schela
(1. Hälfte 3.Jh.)
Jehuda "בר"c
Sura
Rab (auch in Palästina
gewesen; gest. 247)
Tiberias
Samuel b. Nachmani
(2. Hälfte 3. Jh.)
Jochanan (b. Nappacha)
(gest. 279)
Eleazar (b. Pedat)
(gest. 279)
Jirmeja b. Abba (auch
in Palästina gewesen;
um 250)
Jirmeja b. Eleazar
(2. Hälfte 3. Jh.)
Chijja b. Abba (II., aus Babylonien)
(um 280)
Nehardea
Nachman b. Samuel
b. Nachmani (um 300)
Levi
(um 300)
Isaak (II.)
(um 300)
Assi (auch in Palästina
gewesen; um 250)
Aibo
(um 320)
Pumbedita
Joseph (b. Chijja)
(gest. 333)
Abba b. Kahana
(um 350)
Naresch
Idi b. Abin (I.; um 350)
Berechja ("der Priester") (um 375)
Judan (um 375)
Huna (b. Abin)
(auch in Babylonien; um 375)
Pinchas (vor 400)
Sepphoris
Azarja (um 425)
Sura
Aschi (gest. 427)

[a] Die Zuschreibung der Äusserung über das schlangenbrutartige Wachstum der Turmbauer-Generation in PRE 24 (vgl. oben S. 62f Anm. 106) an R. Eliezer (so einzelne Mss.) bzw. R. Ilai (so die frühesten Druckausgaben) ist in verschiedener Hinsicht problematisch. Zur späten erstmaligen Bezeugung in den PRE und der unsicheren Namensform kommt die Tatsache, dass R. Eliezer in den PRE ohnehin einen ganz besonderen Rang einnimmt.

Das namentliche Zitat bindet eine Überlieferung einerseits in eine ganz bestimmte Tradition ein, ist aber anderseits gleichzeitig "von der Ansicht bestimmt, dass ein Satz nur so viel gilt wie sein Urheber, was in amoräischer Zeit zum Bemühen führt, die Urheber anonymer Sätze der tannaitischen Zeit zu eruieren, um dadurch diese Sätze als Meinung eines einzelnen aufzuweisen; denn der anonyme Satz ist von höherer Autorität (sei es als alte unbestrittene Meinung oder als die Meinung des Endredaktors einer Schrift)" ([STRACK/]STEMBERGER, Einleitung 63).

[b] Auch die Zuschreibung einer Äusserung über Nimrod und die Turmbauer, welche die מלכות שמים von sich abgeworfen hätten (vgl. oben S. 67), an R. Aqiba ist wegen ihrer erst späten Bezeugung (PRE 24) verdächtig. Grundsätzlich gilt, dass "Traditionen, die zuerst in späten Texten auftauchen, eo ipso spät sind, auch wenn sie frühen Meistern zugeschrieben werden" ([STRACK/]STEMBERGER, Einleitung 49). Allerdings berührt sich die Äusserung R. Aqibas recht nahe mit einer in AntBibl 5,1 belegten Tradition des 1.Jhs.p (die Einsetzung Nimrods als König durch die Hamiten führt später zum 'Turmbau'; s.u. 3.34.), so dass man der Authentizität des Aqiba-Zitats, wenn auch nicht in bezug auf die wörtliche Formulierung, so doch die Sache betreffend, Glauben schenken möchte. Auch die Formulierung "(das Joch der) מלכות שמים (auf sich nehmen bzw. abwerfen)", die sich in PRE nur hier findet, spricht wohl eher für eine frühe Datierung ins 2.Jh.p (vgl. etwa [STRACK/]BILLERBECK, Kommentar I 176-178).

[c] Zu R. Jehuda בר" vgl. oben Anm. 103.

....

(Fortsetzung von S. 80)

Art zu Gen 11,1-9 ist nur im babylonischen Talmud belegt.[185] Schliesslich haben sich sicher nicht alle antiken Haggadot zur Babel-Episode erhalten. Insofern sollte man aus einer teilweise vom Zufall bestimmten Textüberlieferungssituation keine allzu weitreichenden Schlüsse ziehen.

Eine grundsätzliche Differenz ist jedoch kaum dem Zufall zuzuschreiben: In dem von Babel weit entfernten *Palästina* konnten offenbar Legende und Interpolation z.T. recht ungehindert wilde Blüten treiben; in *Babylonien* (also gewissermassen vor Ort) scheint man sich dagegen vielmehr der rechten Fixierung des Grundtextes gewidmet zu haben[186] und unterhielt daneben einige Lokaltraditionen über die Turmruine[187].

---

[185] Es handelt sich um die Äusserungen aus der Schule R. Schelas, welche die Angst der Turmbauer vor einer neuen Sintflut zum Gegenstand haben.

[186] Vgl. neben MT und TgO auch die kritische exegetische Intervention R. Aschis in bMeg 10b (oben Anm. 110).

[187] Dazu unten 4.1.

3.3. Paraphrasen von Gen 11,1-9 in der frühjüdischen Literatur

Die im vorangehenden Abschnitt behandelten Texte sind stark von dem typisch rabbinischen hermeneutischen Prinzip geprägt, einen Schrifttext durch andere Schriftstellen auszulegen. Immer wieder sind wir der Korrelation von Texten begegnet, welche wir heute ganz verschiedenen Entstehungszeiten und -milieus zuordnen; besonders Psalmen und Sprüche wurden wiederholt zitiert. Die Assoziationen laufen dabei in der Regel über einzelne Wörter; manchmal fehlt gar eine terminologische Brücke, und nur der zwei unabhängigen Texten zugeschriebene gemeinsame 'Sinn' hat zu ihrer homiletisch-exegetischen Verknüpfung geführt. Unweigerlich entsteht bei dieser Diskussion isolierter Sätze, Wörter oder gar Wortteile, wie sie für den rabbinischen Midrasch so typisch ist, der Eindruck einer Atomisierung der biblischen Erzählung. Deren narrativer Spannungsbogen, das dichte Netz innerer Bezüge, wo ein Element auf das andere verweist, scheinen in einer wirren Abfolge von Einzelkommentaren verloren zu gehen. Die Atomisierung mag mit dazu beigetragen haben, dass einzelne Motive (bes. die Vorstellung vom 'Turmbau') eine so viel reichere Wirkungsgeschichte entfaltet haben als andere.

Im nun folgenden Abschnitt zur frühjüdisch-hellenistischen Literatur haben wir es mit einer ganz anderen Art von Texten zu tun: Hier wird der biblische Vorlagetext nicht Wort um Wort seziert, sondern im Gegenteil als narrative Einheit übernommen und *als Ganzer* z.T. grosszügig paraphrasiert. Wo die Targumim sich als 'Übersetzungen' des Bibeltextes verstehen und der rabbinische Midrasch stets auf den Text von Gen 11,1-9 zurückverweist, indem er ihn auszugsweise zitiert und kommentiert, da steht in der nun zur Diskussion stehenden Literatur die Paraphrase *an der Stelle* des biblischen Textes.

CH. PERROT unterscheidet innerhalb der Gattung Midrasch zwischen "texte expliqué" und "texte continué". "Dans le premier cas, celui du texte *expliqué*, le point de référence est *le texte* même de la Bible. Le texte *écrit* est la base de la tradition targumique, des commentaires oraux et, plus tard, des Midrashim haggadique et halakhique explicitant l'Écriture en fonction du moment présent du salut. Dans le second cas, celui du texte *continué*, le point de référence est *l'histoire sainte*, connue à la fois par les rouleaux et par la tradition orale relevant aussi de Moïse (la Torah de la bouche dira-t-on plus tard). A l'époque intertestamentaire surtout, plusieurs productions littéraires s'inscrivent dans le cadre de ce *genre midrashique particulier*...".[188] Diese Differenz bezüglich der literarischen Gattung sowie die Tatsache, dass es sich um Schriften handelt, die uns (ganz im Gegensatz zu den rabbinischen) weitgehend in anderen antiken Sprachen als der hebräischen oder aramäischen bekannt sind, zudem die Tatsache ihrer vermutlich nicht-rabbinischen Herkunft (keine Schulliteratur!) sind der Grund, weshalb wir *Jub* und *Ant*

---

188 In HARRINGTON, Les Antiquités Bibliques II 22-28; Zitat 25 (Hervorhebungen von mir).

Bibl, welche beide der Gattung der 'rewritten Bible' angehören, trotz ihres Midrasch-Charakters[189] nicht im vorangegangenen Abschnitt behandelt haben. Offensichtliche Querverbindungen zum rabbinischen Midrasch werden im folgenden stets notiert.[190]

Man braucht Gen 11,1-9 nicht unbedingt zu kennen, um die frühjüdisch-hellenistischen Paraphrasen dazu lesen und verstehen zu können; denn diese bilden in sich selber verständliche Texte, selbst wenn sie die Kenntnis der biblischen Vorlage bei ihren Lesern meist voraussetzen dürften.[191]

Die *historischen* Werke verstehen sich ohnehin weitgehend als mondäne Belehrungs- oder Erbauungsliteratur. *Josephus* sagt, die Ant geschrieben zu haben "in der Meinung, allen Griechen etwas Beachtenswertes zu bieten".[192] Er geht davon aus, dass seine Adressaten die biblischen Schriften entweder nicht kennen oder sie zwar kennen, aber nicht lesen. Indem er ihren Inhalt auf Griechisch 'übersetzt' und neu redigiert vermittelt, dispensiert er sie gleichzeitig von der Lektüre des biblischen Textes. Seinem Werk misst er selbst grosse Bedeutung zu, wenn er es ausdrücklich der unter Ptolemaios II. Philadelphos entstandenen Septuaginta an die Seite stellt.[193] Allen Ernstes gibt er vor, "nur die Bücher der Hebräer in die griechische Sprache zu übersetzen (*μεταφράζειν*)"[194]. Gelegentlich will er seine Paraphrasen dadurch authentifizieren, dass er betont, den biblischen Schriften nichts hinzugefügt und nichts hinweggenommen zu haben[195], wie es Mose geboten hatte[196]. Wer die Antiquitates liest, braucht nach dem Anspruch des Josephus eigentlich keine Bibel mehr!

Anders verhält es sich mit der *pseudepigraphen Literatur*, welche die heiligen Schriften nicht ersetzen, sich selbst aber als gleichrangig daneben stellen will. Wenn beispielsweise die Ein-

---

189 Vgl. WRIGHT, Literary Genre 423ff; PORTON, Midrash 122f.

190 Der Kommentar *Philos von Alexandrien*, der selbstverständlich auch zur frühjüdisch-hellenistischen Literatur (wenngleich nicht zu den Paraphrasen) zu Gen 11,1-9 gehört, wird wegen seines primär philosophisch-theologischen Interesses und der allegorisierenden Tendenz unten in 3.4. behandelt.

191 Ein einziges Detail in *OrSib 3* (Z. 104) muss ohne Kenntnis des biblischen Textes unverständlich bleiben, nämlich die ätiologisch formulierte Notiz über die Benennung der Stadt des Turmbaus als "Babylon". Der Satz dürfte aber sekundär nachgetragen sein und nicht ursprünglich zu OrSib 3 gehören (siehe unten Anm. 233). Allerdings fügt sich ein derartiges rätselhaftes Detail, das nur Eingeweihten (in diesem Falle: mit dem biblischen Text Vertrauten) verständlich ist, durchaus sinnvoll in die Gattung der apokalyptischen Orakelsprüche ein.

Wenn *SamAn* dagegen von "dem bekannten Turm" oder *GrBar 2f* einfach von "dem Turm (der Theomachie)" sprechen, dann setzen beide Werke seitens ihrer Leser gewisse Vorkenntnisse voraus. Diese müssen aber nicht notwendigerweise auf Gen 11,1-9 basieren; eine allgemeine Vertrautheit mit der 'Turmbausage' in irgendeiner Form genügt.

192 Ant 1,5 (JOSEPHUS IV 4f).

193 Vgl. Ant 1,10-13 (JOSEPHUS IV 6-9).

194 Ant 10,218; vgl. 1,5; Contra Apionem 1,54 (*μεθηρμηνευειν*) (JOSEPHUS VI 278f; IV 4f; I 184f).

195 Ant 1,17; 4,196f (JOSEPHUS IV 8f.568-571).

196 Vgl. Dtn 4,2; 13,1; zur Verwendung dieser Formel durch antike Schriftsteller vgl. FELDMAN, Josephus Revisited 788-790; DERS. in MULDER/SYSLING, Mikra 466-470.

leitung des Jubiläenbuches sagt, dieses sei "die Rede der Einteilung der Tage..., gleich wie er (Gott bzw. der Offenbarungsengel) zu Mose gesprochen hat auf dem Berg Sinai"[197], dann will sie alles Folgende als Schrift des Mose ausweisen, die wortgetreu den Inhalt der Offenbarung vom Sinai entspricht und der deshalb gleiche Dignität als 'heilige Schrift' zukommen soll wie der Tora selbst.[198]

Wo die Paraphrase sich literarisch von ihrer Vorlage selbständig macht, da entwickeln auch deren Motive eine neue Eigendynamik; sie können nicht mehr durch eine kritische Rückbindung an den Ausgangstext kontrolliert werden. Es erstaunt deshalb nicht, dass wir im folgenden auf Interpolationen zur Babel-Erzählung treffen werden, welche über die rabbinischen noch hinausgehen und z.T. recht wilde Blüten treiben.

An die Stelle einer kollektiven Literatur, die aus der synagogalen Schriftlektüre und -auslegung sowie aus den rabbinischen Schuldiskussionen erwuchs, tritt in diesem Abschnitt nun eine eindeutige *Schriftsteller*-Literatur. Zwar sind die Autoren, von Josephus abgesehen, nicht namentlich bekannt; aber die im folgenden zu zitierenden Werke geben sich entweder selbst pseudepigraph als von Mose oder Baruch geschrieben aus, oder sie wurden schon früh bekannten Schriftstellern wie Philo oder Eupolemos zugeschrieben. Es ist deshalb legitim, jeweils von Verfassern zu sprechen.[199]

GrBar steht als eindeutig apokalyptisches Werk, in dem die Babel-Episode dem übergreifenden Thema von Sünde und Bestrafung untergeordnet wird, etwas abseits von den übrigen Schriften, welche alle ein betontes Interesse an chronologisch-historischen Rastern haben und so auch die Babel-Episode primär *historisch* als wichtiges Ereignis der Urgeschichte der Menschheit interpretieren. Dies liegt bei den Historikern Flavius Josephus[200] und beim sog. "Pseudo-Eupolemos" auf der Hand, gilt aber auch für die sibyllinischen Orakel, das Jubiläenbuch, das dem chronologisch-genealogischen Raster der Genesis

---

[197] BERGER 312; OTP II 52.

[198] Der Autor von Jub "wished to present his own work as a second book of law given to Moses on Mount Sinai" (O.S. WINTERMUTE in OTP II 38; vgl. BERGER 279; G.W.E. NICKELSBURG in STONE, Jewish Writings 101).

[199] Nur mit Einschränkungen gilt dies allerdings von den Sibyllinischen Orakeln, die als Sammelliteratur anzusprechen sind und deren Entstehung, Redaktion und Kompilation sich über Jahrhunderte hingezogen hat. Literarkritische Analysen und zeitgeschichtliche Bezüge erlauben jedoch eine recht genaue Datierung und Situierung einzelner Textblöcke. Vgl. unten 3.32. und 3.36. zu den diesbezüglichen Einleitungsfragen.

[200] Vgl. zu dessen 'historisierendem' Verständnis der biblischen Schriften neben den Ant auch die Apologie der jüdischen Geschichtsschreibung, welche der hellenischen bezüglich Zuverlässigkeit und Faktentreue weit überlegen sei, in der Einleitung zu Contra Apionem (bes. 1,28-59; JOSEPHUS I 174-187). Besonders in bezug auf die Urgeschichte (*περι των παλαιοτατων ἐργων*) könne man sich keinesfalls auf die griechischen Autoren verlassen, da in deren Welt alles neu oder bestenfalls von gestern oder vorgestern sei (ebd. 1,6f; JOSEPHUS I 164f).

folgt[201], und das "Buch der biblischen Altertümer"[202].

Diese Schriften lassen sich in zwei Gruppen einteilen: explizit hellenisierende, welche die biblischen Überlieferungen mit solchen aus der griechischen Mythologie und Historiographie verbinden (bes. SamAn und OrSib 3, aber auch Josephus) und deren Interesse es war, den Nachweis zu erbringen "que la Genèse n'est pas l'histoire d'un peuple imaginaire, ni même d'un monde à part, mais que les plus incroyables chapitres, tels ceux du déluge et de la tour de Babel, s'en laissent recouper par les données mythiques de la Grèce"[203]; und solche, die innerjüdisch die biblischen Überlieferungen zu aktualisieren versuchten (Jub, AntBibl und GrBar), ohne sich dabei dem Einfluss allgemeiner hellenisierender Tendenzen entziehen zu können.

Im folgenden werden die Texte in chronologischer Reihenfolge behandelt[204],

---

201 Weshalb es bekanntlich schon in der Antike als "Kleine Genesis" bezeichnet wurde. Die gattungsmässige Einordnung der Schrift hat der Forschung immer wieder Mühe bereitet, da sich Jub trotz einzelner apokalyptischer Züge (pseudonym mitgeteilte Privatoffenbarung durch einen Offenbarungsengel in Form eines streng periodisierten Überblicks über die Welt- bzw. Heilsgeschichte) nicht eindeutig der apokalyptischen Literatur zuweisen lässt (atypisch für die Apokalyptik sind z.B. die starke Betonung der Halacha und die breit paraphrasierende Haggada; vgl. WINTERMUTE in OTP II 36-41). "Jubilees represents a borderline case for the apocalyptic genre. (...) It remains true, however, that the Rahmengattung or generic framework of Jubilees is an Apocalypse" (COLLINS, Apocalyptic Imagination 66).

CHARLES bezeichnete Jub als "Primitive History rewritten from the standpoint of Law" (APOT II V). Treffend ist die in der englischsprachigen Forschung für Schriften wie Jub, 1Q ApGen, AntBibl usw. verwendete Gattungsbezeichnung "rewritten Bible" (vgl. STONE, Jewish Writings 89-156; C.A. EVANS, The Genesis Apocryphon and the Rewritten Bible: RdQ 13/ 49-52 [1988] 153-165).

202 Der Titel dieses Werkes ist zwar nicht original (vgl. unten Anm. 323), er charakterisiert aber trefflich die besondere Eigenart dieser Schrift als einer 'biblischen Geschichte'.

203 PÉPIN, Mythe et allégorie 230.

204 Nicht berücksichtigt wird im folgenden die ganz flüchtige Babel-Reminiszenz im **Frgm. 1,4f des Epikers Philo** (Ende 2.Jh.a?), das Abraham als "den, der hinter sich gelassen hatte das prangende Gehege der 'Sprösslinge erhaben-schaudererregender Herkunft' (*αἰνοφυτοι* [hap. leg.])" bezeichnet (vgl. N. WALTER, Fragmente jüdisch-hellenistischer Epik [JSHRZ IV/3], Gütersloh 1983, 149; HOLLADAY, Fragments I 178). Die Reminiszenz setzt eine Überlieferung vom Konflikt zwischen Abraham und den (Turm bzw. Stadt bauenden) Giganten voraus; vielleicht ist mit dem *ἀγλαον ἑρκος* der Turm- bzw. Stadtbau, wahrscheinlicher aber das Gefängnis Abrahams gemeint. Die Turmbau-Episode stellt jedenfalls kein eigenständiges Thema dar.

Ebenfalls nicht berücksichtigt wird die Babel-Paraphrase von **hebrTestN(aftali) 8-10** (hebr. in CHARLES, Testament 242f; dt. in APAT 491f; engl. in APOT II 363; vgl. BOWKER, Targums 186), da es sich hierbei um ein sekundär in TestN eingedrungenes Fragment handelt, welches in keinem inhaltlichen Zusammenhang zu TestN steht und aus einer anderen Quelle (einem späten Midrasch von der Art des Sefer ha-Jaschar o.ä.) stammt. Vgl. dazu DE

also nicht wie Targumim und rabbinische Midraschim unter thematischen Gesichtspunkten zusammengefasst. Das unterschiedliche Vorgehen legt sich aufgrund des so verschiedenen literarischen Charakters der betreffenden Literaturen nahe. Die Babel-Episode findet sich in den frühjüdischen Schriften in klar konzipierte literarische Werke von ganz bestimmter Gattung, Herkunft und Tendenz eingebettet; dem literarischen Kontext muss deshalb jeweils besondere Aufmerksamkeit entgegengebracht werden.[205]

3.31. SamAn (PraepEv IX 17,2f): der von Riesen erbaute "bekannte Turm"

Eusebius von Cäsarea (ca. 263-339p) zitiert in seinem zur Verteidigung der "Philosophie der Hebräer" gegenüber der Kosmogonie und Mythologie der Heiden breit angelegten Werk "Praeparatio evangelica"[206] auch verschiedene antike Autoren, die sich zu Turmbau und Sprachverwirrung geäussert haben und deren Zeugnis die mosaische Überlieferung stützen (*τα ὁμοια μαρτυρει*) soll.[207] Eine erste Notiz[208] aus den *Ἀσσυριακα* des römischen Historikers Abydenus

---

JONGE, Testaments 53; BECKER, Testamente 22; H.C. KEE in OTP I 776; J.J. COLLINS in STONE, Jewish Writings 332. Das Fragment variiert im wesentlichen die Völkerengel-Tradition, die hier anhand von TgJ (3.15.) und Jub (3.34.) behandelt wird. Der Akzent liegt dabei ganz auf der Bewahrung der "heiligen Sprache" durch das "Haus Abrahams", wobei die Gleichung לשון הקודש לשון עברי "die heilige Sprache (=) die hebräische Sprache" hervorsticht. Vom Turmbau ist nur implizit als von "der Rebellion (המרד)" und von "der (unlauteren) Koalition/ Verschwörung (הקשר)" gegen Gott die Rede.

205 Das eben Gesagte gilt natürlich nur mit Einschränkungen für den gleich zu behandelnden SamAn, von dem wir nur das zu besprechende Fragment kennen. Immerhin setzt dieses die Existenz eines ursprünglich weit umfangreicheren Werkes voraus.

206 Verfasst um 320p; vgl. ALTANER/STUIBER, Patrologie 217-224, bes. 221. Im folgenden wird nach der ed. MRAS zitiert. In der im Erscheinen begriffenen frz. Übersetzung der Praep Ev (SChr) liegt Buch IX noch nicht vor.

207 Vgl. die Einleitung in PraepEv IX 14,1 (MRAS I 499).

208 PraepEv IX 14,2 (MRAS I 500; vgl. SCHNABEL, Berossos 71). Die auch in Eusebs Chronik (I 24) überlieferte (im Synkellos [81,11-82,2] und durch Kyrill von Alexandrien [Adversus Iulianum 19] weiter verwertete) Paraphrase erwähnt einen Angriff überheblicher Menschen (Riesen) auf die Götter (Plural!) mittels eines hohen Turms; dieser sei durch einen Windsturm zerstört und die bisherige Einsprachigkeit der Menschen durch die Götter (Plural!) verwandelt worden, worauf der Krieg des Kronos gegen die Titanen folgte: abgesehen von der Mehrzahl der Götter (dazu unten Anm. 232) alles Motive aus OrSib 3! Darüber hinaus geht nur die Angabe, der Turm sei durch die *πρωτοι ἐκ γης ἀνασχοντες* erbaut worden, die darauf hinweisen könnte, dass Abydenus den Turmbau bald nach der Menschenschöpfung (d.h. *vor*

(vermutlich 1. Hälfte 2.Jh.p) interessiert hier nicht, da dieser kein unabhängiges Zeugnis bietet, sondern nur aus den Schriften anderer exzerpiert hat.[209] Nach ihm zitiert Eusebius aus Josephus, besonders ausführlich dessen Sibyllenexzerpt, das wir weiter unten behandeln werden[210], und schliesslich Alexander Polyhistor, einen bekannten Periegeten aus Milet (1. Hälfte 1.Jh.a)[211], welcher – so Euseb – in seinem Werk "Über die Juden" seinerseits den jüdisch-hellenistischen Historiker Eupolemos zitiert haben soll.[212]

SamAn Dass dieses dem Eupolemos[213] zugeschriebene Fragment einerseits nicht von diesem stammen kann, sondern von einem anonymen samaritanischen(?) Historiker verfasst worden sein müsse, und dass das genannte Zitat durch ein anderes, von Alexander Polyhistor als anonymen Schriften entnommen gekennzeichnetes ergänzt werden könne, hat FREUDENTHAL vor über einem Jahrhundert festgestellt.[214] Die Forschung ist ihm dabei weitgehend gefolgt, hat allerdings die Herkunft des zweiten Fragments differenzierter zu beschreiben versucht. Wir beschäftigen uns im folgenden hauptsächlich mit Frgm. 1, da nur dieses eine eindeutige Paraphrase zu Gen 11,1-9 bietet.[215]

---

der Flut) berichtete (vgl. SCHNABEL, Berossos 76-78 [ohne dessen Folgerungen in bezug auf Berossos]).

Vgl. zur Turmbau-Paraphrase des Abydenus zuletzt PRATO, Babilonia fondata dai Giganti 131-136; NIKIPROWETZKY, La Sibylle juive 500ff. Zur angeblichen Herkunft dieser Überlieferung vom babylonisch-hellenistischen Historiker Berossos vgl. unten Exkurs 1.

209 Vgl. DER KLEINE PAULY I 22; PW I/1 129:"Abydenos hat schwerlich etwas anderes gethan als die Excerpte des Alexander Polyhistor aus Berossos u.a. Schriftstellern in falsches Ionisch umgeschrieben."

210 PraepEv IX 14,3-16,8 (MRAS I 500-502); siehe dazu unten 3.35.b.

211 Zu Alexander (Cornelius) Polyhistor aus Milet vgl. ausführlich FREUDENTHAL, Hellenistische Studien, bes. 16-35; DER KLEINE PAULY I 252; PW I/2 1449-1452:"A. bearbeitete das ganze Feld der *ιστορια* – im antiken Sinne – in weitester Ausdehnung, ohne eine Spur wissenschaftlichen Sinnes, aber mit betriebsamer Geschicklichkeit, welche auf die Bedürfnisse des römischen Publicums speculierte. Dieses verlangte bei dem mächtig emporquellenden Bildungsbedürfnis...bequem zugängliche Sammlungen mythischen, geographischen, historischen Rohstoffes,...und interessierte sich...für alle aus abgelegenen Winkeln aufgestöberte, nach Offenbarung schmeckende Weisheit, sei sie jüdisch, orientalisch oder pythagoreisch: Kritik wurde nicht gewünscht und wäre nicht verstanden worden."

212 Die ganze Passage aus dem Polyhistor findet sich in PraepEv IX 17,1-18,3 (MRAS I 502-505). Hier von Interesse sind nur die den Turmbau betreffenden Überlieferungen.

213 Zu Eupolemos und seiner wahrscheinlich 158a verfassten Schrift "Über die Könige in Judäa" vgl. WALTER, Fragmente 93-108; HOLLADAY, Fragments 93-156 (Lit.).

214 Hellenistische Studien 82-91.

215 Frgm. 1: PraepEv IX 17,2-9; Frgm. 2: ebd. 18,2. Texteditionen: MRAS I 502-504; DENIS, Fragmenta 197-199; HOLLADAY, Fragments 170-177. Kommentierte Übersetzungen: WALTER, Fragmente 137-143; HOLLADAY, Fragments 157-187; SCHÜRER, History III/1

Der samaritanische(?) Anonymus[216] dürfte sein griechisch geschriebenes Werk in vormakkabäischer Zeit (ca. 200-170a) in Palästina oder Ägypten verfasst haben. Er kombiniert als einer der ersten uns bekannten Historiker biblische Traditionen, palästinische Abrahamlegenden und babylonische Mythologie in ihrer hellenistisch-euhemeristischen Gestalt, welche die babylonischen Götter als Könige und Heroen der Frühzeit versteht und sie teilweise mit Gestalten der griechischen Sagenwelt identifiziert. So zeigt sich bei ihm "das echt hellenistische Bestreben, die Einheit der Menschheit in ihrer Frühzeit durch Gleichsetzung ihrer alten Überlieferungen aufzuweisen".[217] "Was er geben will, ist – im Unterschied zu den mehr midraschartigen Erzählbüchern palästinischer Herkunft (...) – Geschichte im hellenistischen Sinne, deren Einzelheiten nach der Absicht des Autors durch Kombination der biblischen mit ausserbiblischer Überlieferung sowohl historisch gesichert als auch in den grösseren Rahmen der Frühgeschichte der Nachbarvölker hineingestellt werden sollen."[218]

Die kurze Notiz, welche der SamAn seinen Ausführungen über Abraham voranstellt, lautet folgendermassen:

Frgm. 1,2 ...die assyrische Stadt Babylon sei zuerst von den aus der Sintflut Geretteten gegründet worden. Es seien dies Riesen (*γιγαντας*) gewesen, sie hätten den bekannten Turm (*τον ἱστορουμενον πυργον*) erbaut. **3** Als dieser einstürzte (*πεσοντος*) unter der Einwirkung Gottes (*ὑπο της του θεου ἐνεργειας*), hätten die Riesen sich über die ganze Erde zerstreut.[219]

Diese Notiz dient als urgeschichtlicher Vorspann zu den Abrahamsüberlieferungen, wird mit diesen aber nicht direkt verbunden. SamAn betont im Gegenteil, Abraham sei "in der zehnten Generation" (nach der Sintflut) geboren.[220] Schon

528-531; R. DORAN in OTP II 873-882 (der die samaritanische Herkunft des Autors von Frgm. 1 bestreitet und das Fragment nun wieder Eupolemos zuspricht, bes. 875f; DERS., Jewish Hellenistic Historians 271-274!). Zur Frage der Zusammengehörigkeit der beiden Fragmente und zur Bedeutung von Frgm. 2 siehe unten Anm. 225!

216 Ich verwende hier nur diese Bezeichnung bzw. das Siglum SamAn und vermeide die seit FREUDENTHAL übliche Bezeichnung "Pseudo-Eupolemos", handelt es sich doch "nicht um einen Autor, der aus irgendwelchen Gründen unter fremder Maske schrieb, sondern um eine anonyme Schrift, die nur zufällig mit einem falschen Autornamen zusammengebracht wurde" (WALTER, Fragmente 138). Als Samaritaner scheint sich der Autor von Frgm. 1 besonders durch die Übertragung der Begegnung Abrahams mit Melchisedek (Gen 14,17-20) auf den Berg Garizim zu verraten (Frgm. 1,5f; WALTER, Fragmente 142; OTP II 880). Vgl. aber Gen 33,18 LXX "Salem, die Stadt Sichems" und die Bemerkungen R. DORANs aaO.

217 WALTER, Fragmente 139; vgl. PÉPIN, Mythe et allégorie 230f; WACHOLDER, Pseudo-Eupolemus' Two Greek Fragments 87ff.

218 WALTER, Zu Pseudo-Eupolemos 290.

219 MRAS I 502f; HOLLADAY, Fragments 170f; vgl. WALTER, Fragmente 141; OTP II 880.

220 Frgm. 1,3 (ebd). Dass die Babel-Episode dem SamAn allein dazu dient, der Abrahams-

deshalb konnte er wohl für den Historiker direkt nichts mit dem babylonischen Turmbau zu tun gehabt haben. SamAn scheint dabei unmittelbar vom biblischen Text ausgegangen zu sein[221]: die Genealogie von Gen 11,10-26, welche unmittelbar auf die Babel-Episode folgt, setzt mit dem Noachiden Sem, einem der Flut Entronnenen (Gen 7,13; 9,18), ein und endet in der zehnten Generation mit Abraham.

Dass die Turmbauer Riesen gewesen seien, konnte SamAn allerdings nicht der biblischen Überlieferung entnehmen; hier verband er seine Schriftkenntnisse mit solchen aus der griechischen Mythologie, wo ausführlich von den Giganten die Rede ist, welche gegen die Götter Krieg geführt hatten, um diese von Thron und Macht zu stürzen.[222] SamAn spricht allerdings nicht von *den* Giganten[223] und auch nicht ausdrücklich von deren Absicht, gegen Gott kämpfen zu wollen; er hält das mythologische Thema im Hintergrund und wahrt so die inhaltliche Priorität der biblischen Überlieferung.

Diese wird aber dennoch recht grosszügig paraphrasiert, und Interpolationen, welche im biblischen Text keinen Anhalt finden, haben in der Notiz des SamAn deutlich das Übergewicht. Von Gen 11 sind ausser dem chronologischen Raster

---

geschichte einen urzeitlichen Vorspann voranzusetzen (wie auch in der griechischen Historiographie die Gigantenüberlieferungen zwischen Theogonie und Heroenzeitalter vermitteln), womit gleichzeitig das hohe Alter des jüdischen Ahnvaters unterstrichen werden konnte, zeigt sich u.a. daran, dass die Paraphrase den Motivationen der Turmbauer keinerlei Interesse schenkt und auch den Grund der Intervention Gottes nicht nennt. Nur die bruta facta der als bekannt vorausgesetzten Episode werden referiert.

221 Vgl. aber auch die Notiz des Berossos:"In der zehnten Generation nach der Flut lebte unter den Chaldäern ein gerechter, grosser und in Himmels(kunde) efahrener Mann" (II 3; BURSTEIN 21). Zum babylonisch-hellenistischen Historiker Berossos, dessen Werk der SamAn gekannt haben dürfte, vgl. unten Exkurs 1!

222 Besonders Hesiods Giganten (Theogonie 183ff.617ff [HÉSIODE 38f.54f], in 207 mit den Titanen identifiziert) dürften hier Pate gestanden haben (PÉPIN, Mythe et allégorie 228). Zu Giganten und Gigantomachie vgl. PW Suppl. III 655-759.1305f; DER KLEINE PAULY II 797f. Die durch den SamAn vollzogene Verknüpfung der Babel-Episode mit den griechischen Gigantenüberlieferungen wird ausführlich von WACHOLDER (Pseudo-Eupolemus' Two Greek Fragments 90-92) und PRATO (Babilonia fondata dai Giganti 121-146) diskutiert; beide Autoren weisen allerdings Frgm. 1 und Frgm. 2 demselben Verfasser zu und ziehen deshalb teilweise unhaltbare Schlussfolgerungen (vgl. unten Anm. 225).

223 Er meint also weder direkt *die* Giganten der griechischen Überlieferung noch *die* Giganten, welche die frühjüdischen Tradition in den vorsintflutlichen "Göttersöhnen/Engeln/Riesen" von Gen 6,1-4 erkannte. Nicht ganz auszuschliessen ist, dass die Übersetzung von גבור durch γιγας in Gen 10,8LXX (Nimrod "fing an, ein Riese zu sein auf Erden") und die Kenntnis einer Tradition des 'Turmbaus' durch Nimrod zur Vorstellung vom Turmbau durch die Giganten geführt hat. Mindestens der Plural scheint aber doch der griechischen Gigantomachie verpflichtet zu sein.

eigentlich nur der Name der Stadt Babylon, der 'Turm' und die Zerstreuung der Turmbauer erhalten; dagegen fehlen so wichtige Themen wie die «eine Sprache» bzw. die Sprachvermengung, das «Namenmachen», der Bau der «Stadt» usw. Wahrscheinlich hat SamAn absichtlich darauf verzichtet und alle weggelassenen Details in der Formulierung vom *ἱστορουμενον πυργον*, dem "aus der Geschichte bekannten Turm" subsumiert.[224] Dies erlaubte ihm eine Straffung der Episode auf die auch Griechen ohne weiteres zugänglichen Details.

Die Formulierung beweist, dass schon am Anfang des 2.Jhs.a eine selektive Lektüre der Babel-Episode verbreitet war, welche sich im wesentlichen um den "bekannten Turm" kristallisierte. Was hier von der Babel-Episode übrigbleibt, hat suggestiven Bildcharakter, selbst wenn die "Einwirkung Gottes" noch relativ abstrakt formuliert bleibt: der von Riesen erbaute Turm stürzt in sich zusammen. Von biblischen Anthropomorphismen ist keine Rede mehr.

Wie man sich die "Einwirkung Gottes" konkret vorstellen konnte, sagt der nächste Text.[225]

---

224 HOLLADAY (Fragments 178 Anm. 5) versteht die Formulierung offenbar als Anspielung auf ausserbiblische bzw. nichtjüdische Traditionen. Als Beispiele für solche nennt er neben *Enūma eliš* VI 60-62 (siehe dazu unten 5.34.) isolierte Stellen bei Homer (Od. 7,59.206; 10,120) und Hesiod (Theogonie 185), welche zwar alle von Giganten handeln, von denen aber keine einzige in irgendeinem Zusammenhang mit Babylon, einem Turmbau usw. steht! Da sich das *ἱστορουμενον* eindeutig auf den Turm bezieht, wird es sich hier um einen Verweis auf die biblische bzw. frühjüdische Babel-Episode handeln.

225 **Frgm. 2**, von Alexander Polyhistor nach dessen eigener Aussage anonymen Schriften entnommen (*ἐν δε ἀδεσποτοις ἑυρομεν*), spricht im Gegensatz zu Frgm. 1 von *den* Giganten:

> "Diese hätten in Babylon*ien* gewohnt und seien *wegen ihrer Gottlosigkeit* (*δια την ἀσεβειαν*) von den *Göttern* (*ὑπο των θεων*) *vernichtet* worden. Von diesen sei *einer*, *Belos*, dem Tod entkommen und in Babylon ansässig geworden. *Er* habe *einen* Turm gebaut und *in ihm gelebt*, welcher nach Belos, seinem Erbauer, (ebenfalls) Belos genannt worden sei."

(Frgm. 2,2; MRAS I 504f; DENIS, Fragmenta 198; HOLLADAY, Fragments 176f; vgl. WALTER, Fragmente 143; OTP II 882). Die Hervorhebungen weisen auf Differenzen zu Frgm. 1; sie sind so zahlreich und von so grossem sachlichem Gewicht, dass ich die seit FREUDENTHAL angenommene Zuschreibung beider Fragmente an ein und denselben Autor (SCHÜRER, History III/1 528:"obviously identical in content"!) für ausgeschlossen halte (gegen HOLLADAY, WACHOLDER, PRATO u.v.a.; vgl. auch WALTER, Fragmente 137f Anm. 4.143; DORAN in OTP II 874.878; DERS., Jewish Hellenistic Historians 270f).

Frgm. 2 weist Giganten und Turmbau ausdrücklich verschiedenen, aufeinanderfolgenden Phasen der Urgeschichte zu. Die Gigantenepisode entspricht deshalb hier der biblischen Flutepisode. Der Turm wird als Wohnung des geretteten Belos verstanden, und sein Bau wird von den Göttern in keiner Weise bestraft. Es liegt hier also eindeutig eine *positive* Überlieferung vor, die mit dem biblischen Turmbau nichts zu tun hat, sondern auf antike Esagila-Überlieferungen (Marduktempel in Babylon) zurückgeht. Dass zwischen Frgm. *2* und der berossischen

3.32. OrSib 3,97-107: der Turmbau und die Stürme des Unsterblichen als Vorspiel zu den Titanenkämpfen

Eine Vorstellung vom babylonischen Turmbau, die mit derjenigen des Sam An eng verwandt ist, wenn auch eine direkte Abhängigkeit des einen vom andern Text nicht wahrscheinlich gemacht werden kann[226], findet sich im 3. Buch der Sibyllinischen Orakel.

OrSib 3 "Sibyllinische Orakel" heisst eine Sammlung von ursprünglich 14 Büchern, von denen 12 mit insgesamt 4230 Hexametern erhalten sind. Ihren Namen verdankt die Sammlung dem Umstand, dass sie den Sibyllen, teils legendären, teils historischen hellenischen Prophetinnen, wie sie seit dem 6./5. Jh. a bezeugt sind, zugeschrieben und als deren private, oft gar geheime, jedenfalls aber als offiziell und autoritativ erachtete Orakel über Politik und Weltgeschehen angesehen wurden. In Wirklichkeit handelt es sich aber um jüdische und christliche Pseudepigrapha.[227] Das 3. Buch der OrSib kann nach einhelliger Auffassung der Forschung als jüdisch-hellenistischen Ursprungs und aus Alexandrien stammend bezeichnet werden. Es ist das älteste Buch der Sammlung; sein Hauptteil (97-349.489-829) dürfte um 150a unter Ptolemaios VI. Philometor (163-145a) entstanden sein, einem König, der für seine guten Beziehungen zu den Juden bekannt ist und in dem sich deshalb der gepriesene "siebte König Ägyptens" (193.318.606; vgl. 652-656) verbergen dürfte. "The hope for an ideal king or kingdom was widespread in the Near East in the Hellenistic Age. By endorsing a Ptolemaic king as virtual Messiah the Sibyl could hope to lay a substantial common basis for relations between Jews and gentiles. The use of the Sibylline form further emphasized the theme that the gentiles and Jews shared one humanity with common interests."[228,229]

Überlieferung von der Gründung Babylons Verbindungen bestehen (vgl. SCHNABEL, Berossos 68f), ist möglich.

Erst die Verbindung der beiden Fragmente ganz verschiedener Herkunft und Bedeutung im Geschichtswerk des Alexander Polyhistor schuf die Voraussetzung für den Fehlschluss, beidemale sei derselbe Turm gemeint. Der Polyhistor zieht selbst diesen Schluss nicht; er verarbeitet zwischen Frgm. 1 und Frgm. 2 noch eine Menge anderer Stoffe (über Abraham). Vgl. auch unten S. 202 Anm. 2!

226 Vgl. WALTER, Zu Pseudo-Eupolemos 283f; DORAN in OTP II 876f; PRATO, Babilonia fondata dai Giganti 141f.

227 Allgemein zu den OrSib und den Sibyllen vgl. PW II/A2 2073-2183; DENIS, Introduction 111-118; SCHÜRER, History III/1 618-654; J.J. COLLINS in OTP I 217-326; DERS. in STONE, Jewish Writings 357-365; DERS., Apocalyptic Imagination 93-101.187-194; DERS., The Development of the Sibylline Tradition 421-459.

228 COLLINS in STONE, Jewish Writings 366; vgl. DERS., Apocalyptic Imagination 99f; The Development 430-436. Zu OrSib 3 liegen ausser den genannten Einleitungen verschiedene neuere Einzeluntersuchungen vor, deren wichtigste NIKIPROWETZKY, La Troisième Sibylle,

Es erstaunt nicht, dass OrSib 3 wie schon der SamAn bei der Behandlung der Babel-Episode biblische Überlieferung mit hellenistischen Menschheitstraditionen verbindet. Das Hauptcorpus des 3. Buches besteht aus fünf Spruchfolgen, die alle nach demselben, für die Apokalyptik typischen Schema auf eine Sünde (meist Götzendienst) jeweils Wirren und Kämpfe folgen lassen, welche durch die rettende Heraufkunft eines Königs oder Reiches beendet werden. Auch die erste dieser Spruchfolgen (97-161) scheint diesem Schema untergeordnet zu sein, wenngleich sie nicht Ereignisse der jüngeren Vergangenheit, sondern solche der Frühgeschichte schildert: Auf die Erwähnung des Turmbaus (97-107) folgt diejenige der Titanenkämpfe (108-155) und schliesslich eine Aufzählung von Weltreichen (156-161).

Die Turmbau-Episode wird wie folgt paraphrasiert:[230]

3,97 Als/wenn sich erfüll(t)en des grossen Gottes (*μεγαλοιο θεου*) Drohungen,
98 mit denen er einst bedrohte die Sterblichen (*βροτοις*), als einen Turm sie erbauten
99 im Lande Assyrien –[231] gleichsprachig (*ὁμοφωνοι*) waren sie alle
100 und wollten in den gestirnten Himmel (*ἐις οὐρανον ἀστεροεντα*) hinaufsteigen:
101 Sogleich übertrug der Unsterbliche (*ἀθανατος*)[232]

---

und COLLINS, Sibylline Oracles, sind.

229 Textedition von OrSib 3: GEFFCKEN 46-90; vgl. auch NIKIPROWETZKY, La Troisième Sibylle 292-331 (mit französischer Übersetzung). Kommentierte Übersetzung: F. BLASS in APAT II 186-201; COLLINS in OTP I 354-380; NIKIPROWETZKY in Ecrits intertestamentaires 1047-1096. Eine neue deutsche Übersetzung durch H. MERKEL für die Reihe JSHRZ ist in Vorbereitung.

230 OrSib 3,97-107 (GEFFCKEN 52-54; APAT II 187; OTP I 364; NIKIPROWETZKY, La Troisième Sibylle 296f [vgl. DERS. in Ecrits intertestamentaires 1056-1058]). Zu diesem Abschnitt vgl. auch PRATO, Babilonia fondata dai Giganti 136-142.

231 Anakolouthon.

232 Josephus bietet in Ant 1,118 ein Prosazitat der Turmbau-Sibylle (OrSibAnt, dazu unten 3.35.b), das hier anstelle von *ἀθανατος* "der Unsterbliche" *οἱ δε θεοι* "die Götter" liest (JOSEPHUS IV 56f); ebenfalls mit einer Mehrzahl von Göttern rechnend, wenngleich nicht als Sibyllenzitat gekennzeichnet, Abydenus (vgl. oben Anm. 208). Über diese Variante ist oft gerätselt worden; insbesondere wollte man hier den Beweis für eine alte mesopotamische (polytheistische) Turmbau-Erzählung gefunden haben, welche einerseits über Berossos zum Polyhistor (und von dort zu Josephus und Abydenus), anderseits als "babylonische Sibylle" zum Verfasser von OrSib 3 gelangt sei, der dann die polytheistische Formulierung durch einen Spezialbegriff des alexandrinischen Judentums getilgt hätte. Siehe aber gleich den Exkurs 1!

Die Variante bei Josephus und Abydenus hat *für OrSib 3* jedenfalls keinerlei *textkritische* Bedeutung, da sie in keiner einzigen Sibyllenhandschrift erscheint (vgl. GEFFCKEN 53). Wie sie entstanden ist, lässt sich nicht leicht erklären. Dem häufig sehr frei oder gar aus dem Gedächtnis zitierenden bzw. manchmal seine Quellen aus dem Stegreif mit anderen Überlieferungen harmonisierenden heidnischen Historiker Abydenus ist sie leicht zuzutrauen; er könnte sie dem Polyhistor entlehnt haben, spräche nicht gegen diese Annahme, dass die Polyhistor-Fra-

grosse Gewalt (μεγαλην ἐπεθηκεν ἀναγκην)
102 den Winden (πνευμασιν); da warfen die Windstürme (ἀνεμοι)
den hocherhobenen Turm (ὑψοθι πυργον)
103 nieder (ῥιψαν), und unter den Sterblichen weckten sie Streit (ἐριν).
[104 Deshalb (τουνεκα) gaben die Sterblichen der Stadt den Namen 'Babylon':][233]
105 Als der Turm gefallen und die Zungen der Menschen (γλωσσαι ἀνθρωπων)
106 in verschiedene Sprachen verkehrt (παντοδαπαις φωναισι διεστρεφον),
war die ganze
107 Erde von Sterblichen erfüllt, von zerteilten Reichen (μεριζομενων βασιλεων).
108 Dies war damals die zehnte Generation vergänglicher Menschen
(μεροπων ἀνθρωπων),
109 seit die Flut über die Urmenschen gekommen war.[234]

Auf diese Episode folgt die Schilderung der Herrschaft der Titanen sowie des Krieges, den Kronos und Titan (= Hyperion bzw. Helios) nach dem Tod ihres

---

gmente (vgl. unten 3.35.b bei Anm. 405ff) an der entsprechenden Stelle gerade einen Singular (θεος) lesen. Ist dieser dort ursprünglich oder Ergebnis einer christlichen Korrektur? Letzteres erscheint wenig wahrscheinlich, wenn daneben die Version des uns nur durch christliche Tradenten (Eusebius, Synkellos, Kyrill von Alexandrien) bekannten Abydenus nicht zensiert wurde. Dass Abydenus den Plural von Josephus übernommen hat, ist ebensowenig beweisbar, da er OrSibAnt jedenfalls nicht wörtlich zitiert. Vgl. zur Paraphrase des Abydenus zuletzt PRATO, Babilonia fondata dai Giganti 131-136, der eine Abhängigkeit vom Polyhistor "per mancanza di prove" ablehnt und sich zu einer möglichen Abhängigkeit von Josephus nicht äussert.

233 Die ätiologische Formulierung in Z. 104 unterbricht schroff den narrativen Zusammenhang und schliesst ziemlich unlogisch an das Vorhergehende an, da nämlich Z. 99-103 trotz τουνεκα "deshalb" die Begründung für den Namen "Babylon" nicht erbringen können. Von der Stadt war zuvor ohnehin noch keine Rede. Die Zeile fehlt in der Sibyllenabschrift Theophilos' von Antiochien (vgl. GEFFCKEN 53 [Apparat 2]; zu Theophilos siehe unten 6.21.). Vielleicht stand sie gar nicht in seiner Vorlage. Während der übrige Text in sich sonst völlig verständlich und autonom ist, kann man Z. 104 nur mit Hilfe von biblischen Vorkenntnissen verstehen. M.E. handelt es sich deshalb bei Z. 104 um den sekundären Zusatz eines Ergänzers, der hier eine seiner Meinung nach fehlende Information nach Gen 11,1-9(MT!) nachgetragen hat. Allerdings kann die Glosse, sofern es sich um seine solche handelt, nicht lange nach der Entstehung der Schrift eingetragen worden sein, da sie von den Sibyllenzitaten von Alexander Polyhistor und Josephus wie auch von Abydenus vorausgesetzt wird. Vgl. zu dieser Frage auch NIKIPROWETZKY, aaO. 19f und 26f.

234 Man denkt bei Z. 108f natürlich sofort an die Parallele des SamAn (Fragm. 1,3; MRAS I 503; WALTER, Fragmente 141; OTP II 880), wo auf die Babel-Notiz die Überleitung folgt: "In der zehnten Generation...sei in der babylonischen Stadt Kammarine...Abraam geboren worden...". Von Abraham ist in der Sibylle dann aber nicht die Rede, sondern von der Herrschaft der Titanen Kronos, Titan und Iapetos (vgl. zu diesen PW VI/A2 1484-1488; IX/1 721-724; XI/2 1982-2018; DER KLEINE PAULY II 1319; III 355-364; V 867f), die von den frühjüdisch-hellenistischen Autoren häufig mit den aus der Flut geretteten Sem, Ham und Jafet identifiziert worden sind. Die Chronologie der Ereignisse ist in OrSib 3 verschwommener als beim Historiker SamAn.

Vaters Ouranos gegeneinander fochten.[235] Wie SamAn verbindet auch die Sibylle biblische Überlieferung mit griechischem Sagengut. Aber nicht so sehr der Kampf gegen Gott (wie er bei den *Giganten* des SamAn im Hintergund stand) wird hier geschildert; vielmehr wird exemplarisch am Beispiel der *Titanenkämpfe* der Streit dargestellt, den die Stürme *unter den frühgeschichtlichen Menschen* weckten (vgl. Z. 103).[236] Gegenstand des Streites ist die Weltherrschaft (Z. 120). Das Streit-Motiv ist uns auch in Targum und Midrasch begegnet[237]; es unterstreicht drastisch die verlorengegangene Einheit[238] der gescheiterten Menschheit. Dass die Sünde zu Streit und Wirren führt, ist ein Thema, das in OrSib 3 noch mehrmals wiederkehrt (vgl. 175ff.220ff.601ff usw.).

Auffällig ist, wie hier das Bild vom Turmbau (nur von ihm ist wiederum die Rede!) auf dem Hintergrund einer gewaltigen Konfrontation des grossen Gottes, des "Unsterblichen" (*ἀθανατος*), mit der winzigen Menschheit gezeichnet wird, deren Sterblichkeit der Begriff *βροτοι* hervorhebt (Z. 98.103[f].107; vgl. 108 *μεροποι ἀνθρωποι*). Der Turmbau bekommt so den Charakter einer paradigmatischen Auseinandersetzung: nicht nur eine Episode der Vorzeit wird geschildert, sondern ein fundamentales Ringen zwischen Endlichen und dem Unendlichen, welches durch seine bis in die Gegenwart reichenden Konsequenzen (die Völkerzerstreuung wird als Grund der vielen zerteilten, uneinigen Königreiche der Weltgeschichte verstanden) weit über die Grenzen einer bestimmten urzeitlichen Epoche hinausreicht.

Ebenso grundsätzlich wie die terminologische Unterscheidung der Kontrahenten ist die Formulierung des Motivs der Menschen, weswegen sie einen Turm bauen wollten:"um zum gestirnten Himmel hinaufzusteigen". Das Motiv erinnert an andere, aus Targum und Midrasch bekannte, wie z.B. dasjenige, im Himmel wohnen zu wollen (Gott hat sich die "Oberen" vorbehalten; "entweder

---

235 Vgl. Hesiod, Theogonie 421ff (HÉSIODE 47ff).

236 Zur Titanomachie vgl. PW VI/A2 1491-1508; DER KLEINE PAULY V 868. Giganten und Titanen sind miteinander verwandt und schon im griechischen Mythos z.T. miteinander identifiziert worden (vgl. etwa Hesiod, Theogonie 207). Es ist deshalb möglich, dass die Sibylle die beiden Gruppen (verschiedener Generation) versehentlich verwechselt hat, wie PRATO (Babilonia fondata dai Giganti 140f) annimmt. Titano- wie Gigantomachie enthalten ja das Motiv des Kampfes gegen den Himmel; bei letzterer steht es stärker im Vordergrund.

237 Siehe oben 3.15. und 3.27. Die Schilderung der Titanenkämpfe wird in Z. 154f durch die Feststellung abgeschlossen:

154 "Dies aber war der Anfang (*ἀρχη*) des Krieges für alle Sterblichen,
155 der Uranfang (*πρωτη...καταρχη*) des Krieges war dies für die Sterblichen."

238 Im Gegensatz zum SamAn übernimmt OrSib 3 mehrere Motive aus Gen 11,1-9 und bemüht sich, vom biblischen Vorlagetext nicht allzu weit abzugleiten (vgl. besonders die Verarbeitung der beiden Hauptthemen «eine Sprache» – Sprachverwirrung und Völkerzerstreuung!). Dennoch sind nur der 'Turm' und seine Zerstörung durch die Windstürme wirkungsgeschichtlich bedeutsam geworden.

du oder ich im Palast" usw.).[239] Die ausdrückliche Näherbestimmung des Himmels als *οὐρανον ἀστεροεντα* mit Betonung der Gestirne (die zu erreichen sterblichen Menschen unmöglich ist) könnte darauf hinweisen, dass der Verfasser von OrSib 3 einen Zusammenhang zwischen Gen 11,1-9 und dem Spottlied über einen (assyrischen bzw.) babylonischen König in Jes 14 gesehen hat.[240] Im Hintergrund steht wohl auch die griechische Tradition von den Titanen, welche die Herrschaft des höchsten Gottes usurpieren wollten.[241] Die einzelnen Traditionen werden dem Verfasser von OrSib 3 schon in fusionierter Form vorgelegen haben und dürften sich kaum mehr randscharf voneinander trennen lassen.

Neu gegenüber allen bisher besprochenen Interpolationen ist hier die Deutung der Intervention Gottes als Macht gewaltiger Stürme. Diese Vorstellung mag zwar schon der abstrakten *ἐνεργεια* Gottes des SamAn zugrundegelegen haben, sie wird hier aber erstmals ganz explizit ausgesprochen. In hellenistischer Manier wird die anstössige anthropomorphe Vorstellung des hinabsteigenden Gottes von Gen 11,5-8 durch Übertragung auf eine natürliche Zwischenursache aus der Welt geschafft.[242] Der Unsterbliche gebietet den kosmischen Kräften; er delegiert seine Gewalt[243] an die Winde, und diese werden zu tobenden Stürmen, welche nicht nur den 'Turm' umzustürzen, sondern auch Unfrieden unter den Menschen zu stiften vermögen.

---

239 Siehe oben 3.24.

240 Siehe unten 10.13.

241 Die Wendung *οὐρανον ἀστεροεντα* kommt im Zusammenhang mit dem Anschlag der rebellierenden Titanen auf den Himmel wörtlich bei Hesiod vor (Theogonie 685; HÉSIODE 56f; vgl. BOST, Babel 138).

242 Zur Herkunft des Sturmmotivs vgl. NIKIPROWETZKY, La Troisième Sibylle 24-26: Zwar erscheinen die Winde als rächende Gottheiten z.B. im hellenistischen Mystizismus, doch lässt sich die Stelle in OrSib 3 ebenso gut als rein jüdische Interpolation verstehen, sind doch Winde als Machtinstrumente Gottes im AT ausführlich bezeugt (Gen 8,1; Ex 14,21; 1 Kön 19,11-13; Ps 33,6; 89,6 u.ö.) und intervenieren sie gar einmal gegen ein Bauwerk (Ez 13,11-15; "le mur est symbolique, mais la vision est foncièrement analogue à celle de la Tour abattue par les vents" [NIKIPROWETZKY, aaO. 25 Anm. 13]).

Vgl. zur Verbindung von Turmzerstörung durch Wind und Streitmotiv auch Jub 10,26; 11,2 (unten S. 107-109). In Mek zu Ex 14,21 (oben S. 77) wird aufgrund einer Stichwortassoziation mit Jer 18,17 die *Völkerzerstreuung* der Intervention des Ostwindes zugeschrieben.

243 Der Wendung *ἐπεθηκεν* (*ἀναγκην*) liegt die Vorstellung einer die Kompetenz des Ausführenden vermehrenden, mandatierenden Delegation zugrunde.

Exkurs 1: Eine mesopotamische Turmbausage (Berossos)?

An dieser Stelle ist kurz die Frage zu erörtern, ob OrSib 3 bei der Paraphrase der Turmbau-Episode von einer *"babylonischen Sibylle"* bzw. vom babylonisch-hellenistischen Historiker *Berossos* beeinflusst worden sei. Sie ist für die Interpretation auch des biblischen Vorlagetextes insofern von Bedeutung, als die frühere Forschung über jene antiken Quellen auf die Existenz einer der biblischen Erzählung u.U. gar vorausliegenden Vorlage in Form einer *mesopotamischen Turmbausage* rückschliessen zu können glaubte.[244] Als erster scheint diesen Schluss O. GRUPPE gezogen zu haben.[245] Ihm folgten die unabhängig voneinander durchgeführten Studien von J. GEFFCKEN[246] und W. BOUSSET[247], welche für die spätere Forschung lange Zeit ausschlaggebend blieben.[248] Ihre Argumentation läuft folgendermassen:

(1) In OrSib 3,809-811[249] sagt die Sibylle des 3. Buches von sich selbst, dass sie aus dem "assyrischen Babylon" stamme.
(2) Aus der Sibyllentradition ist der Name einer babylonischen Sibylle bekannt, nämlich Sambethe bzw. Sabbe; diese bezeichnet die Tradition als "Tochter des Berossos". Berossos wiederum kennen wir als babylonisch-hellenistischen Geschichtsschreiber und Priester des Bel, von dessen dem Seleukidenkönig Antiochos I. Soter (280-261a, Mitregent seit 293a) gewidmeten *Βαβυλωνιακα* bzw. *Χαλδαικα* sich verschiedene Fragmente in Exzerpten anderer antiker Schriftsteller erhalten haben.[250]
(3) Die Version der Babel-Episode, die Josephus[251] seiner eigenen Aussage gemäss der

---

244 Vgl. dazu etwa die älteren Genesis-Kommentare (z.B. GUNKEL 100; SKINNER 230); zur Diskussion zuletzt SCHÜRER, History III/1 646f; WALTON, The Tower of Babel 72f.

245 Die griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen, Leipzig 1887 (unveränderter Nachdr. Hildesheim 1973), 677-683. Vgl. auch DERS., War Genesis 6,1-4 ursprünglich mit der Sintflut verbunden?: ZAW 9 (1889) 135-155, bes. 154f. Dass GRUPPEs Arbeit "nachweist, dass es assyrische Berichte gab, in denen der Turmbau mit der Sintflut verbunden war, aber vor dieser erzählt wurde" (WESTERMANN, Genesis 1-11 [EdF] 97), kann nur behaupten, wer dem Problem nicht weiter nachgegangen ist.

246 Die babylonische Sibylle 88-102; DERS., Komposition und Entstehungszeit 1-17; vgl. auch im Apparat zur Textedition (Oracula Sibyllina 52f).

247 Die Beziehungen der älteren jüdischen Sibylle zur chaldäischen Sibylle und einige weitere Beobachtungen über den synkretistischen Charakter der spätjüdischen Litteratur: ZNW 3 (1902) 23-49.

248 Vgl. die ausführliche, kritische Darstellung der Forschungsgeschichte bei NIKIPROWETZKY, La Sibylle juive, bes. 466-522.

249 GEFFCKEN 89; NIKIPROWETZKY, La Troisième Sibylle 330f; OTP I 380.

250 Zu Berossos vgl. nebst MUELLER, Fragmenta II 495-510; PW III/1 309-316; Suppl. I 249; DER KLEINE PAULY I 1548 (Nachträge) v.a. den ausführlichen Artikel von C.F. LEHMANN-HAUPT in RIA II 1-17, die grundlegende Studie von P. SCHNABEL über "Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur" sowie zuletzt BURSTEIN, The Babyloniaca of Berossus (mit englischer Übersetzung der Fragmente).

251 Nach GRUPPE, GEFFCKEN und BOUSSET auch Alexander Polyhistor, der die Vorlage

Sibylle nachschreibt und die gewichtige Übereinstimmungen mit der Version des Abydenus[252] aufweist, zeigt deutlich polytheistische Züge[253] und überdies solche, die sich nicht in der biblischen Überlieferung finden (Sturm und Zerstörung des Turms). Die Überlieferung von den Titanen ist zudem eindeutig heidnischen Ursprungs, weshalb OrSib 3,97-154/5 insgesamt auf eine heidnische Sibylle zurückgehen könnte.
(4) Nun liest aber der armenische Historiker Moses von Khorene (um 820p) eine ebensolche Version der Babel-Episode in einer Quelle, welche er "meine geliebte berossische Sibylle, wahrheitsgetreuer als die meisten anderen (Sibyllen oder Historiker)" nennt.[254] Obwohl auch für GEFFCKEN Moses von Khorene "eine trübe Quelle bzw. ein Benutzer trüber Quellen" ist[255], soll in diesem einen Falle feststehen:"Den Namen der berosischen Sibylle vermochte kein Exzerptor zu erfinden, den konnte...nur diese selbst überliefern."[256]

---

für Josephus abgegeben hätte; vgl. dagegen unten 3.35.b.

252 Zu Abydenus siehe oben Anm. 208.

253 Vgl. oben Anm. 232.

254 Geschichte der Armenier I 6. GEFFCKEN hielt sich bei der Interpretation der Stelle an die deutsche Übersetzung durch P. VETTER (Das Sibyllenzitat bei Moses von Chorene: ThQ 74 [1892] 466), die von "meiner teuren und über viele hinaus wahrhaftig redenden *berosischen Sibylle*" spricht (vgl. ebenso die von NIKIPROWETZKY, Troisième Sibylle 19.28f, benutzte französische Übersetzung von P.E. LE VAILLANT DE FLORIVAL, Moïse de Khorène. Histoire d'Arménie. Texte arménien et traduction française, Venise 1844:"ma chère *sibylle Bérosienne* plus véridique que beaucoup"). In der Tat steht nach Auskunft von Prof. D. VAN DAMME (Fribourg) an der betreffenden Stelle ein *Adjektiv* (*byrosian* mit orthographischen Varianten in den Mss.). Daraus lässt sich entnehmen, dass Moses eine *Sibylle* zitierte, die er entweder auf Berossos selbst zurückführte (Autorschaft) oder der er dieselbe Glaubwürdigkeit zubilligte, welche er auch bei Berossos voraussetzte (Qualitätsurteil).

THOMSON übersetzt an der betreffenden Stelle dagegen "my beloved Sibyl, Berossos, who is more truthful than most other historians" (Moses Khorenatsʿi 77), was etwas Anderes bedeutet. Dieser Übersetzung gemäss, die durch die Mss. nicht gedeckt zu sein scheint, würde Moses *Berossos* bzw. dessen Schriften (die ihm wohl nur aus Eusebius zugänglich waren [vgl. THOMSON, aaO. 14]) seine "geliebte Sibylle" nennen. Es würde sich dann in jedem Fall um ein Urteil über Berossos, nicht über die Sibylle handeln.

Moses von Khorene resümiert in seiner Geschichte auch einen Turmbau-Bericht aus einem Buch in griechischer Sprache, das Mar Abas Catina (angeblich 2.Jh.a) in den Archiven von Ninive gefunden habe, und worin der 'Turmbau' den Giganten (vgl. SamAn), die Zerstörung des Turms und die Sprachverwirrung aber den Göttern (Plural!; vgl. Josephus [OrSibAnt], Abydenus) zugeschrieben werden (Geschichte der Armenier I 9; THOMSON 84). Dieser Turmbau-Bericht kombiniert weitgehend die verschiedenen von Eusebius exzerpierten Versionen, so dass man auch ihn keiner unabhängigen Quelle, etwa einer heidnischen Sibylle, zuschreiben kann (vgl. zuletzt NIKIPROWETZKY, La Sibylle juive 509-511). Mar Abas' Buchauffindung in Ninive ist ohnehin legendär (vgl. dazu THOMSON, aaO. 54-56).

255 Die babylonische Sibylle 97.

256 Ebd. 98.

(5) Damit wird klar, warum die Tradition die OrSib 3 zugrundeliegende "babylonische Sibylle" bzw. Sambethe die "Tochter des Berossos" nannte:"Die Geschichte vom Turmbau, die Anklänge an die Darstellung der Keilschriften[257], die Erwähnung der *δεκατη γενεα*, sie können nur aus Berossos stammen."[258] Was beweist, "dass, wie die Erzählung von der Sintflut nicht urisraelitisch ist, so auch die Geschichte vom Turmbau babylonischen Ursprungs sein muss".[259]

Gegen diese Argumentation hat nun aber schon P. SCHNABEL in seiner grundlegenden Studie über Berossos gewichtige Einwände erhoben: Die sibyllinische Fassung der Turmbau-Episode sei "unbestrittenermassen spezifisch jüdisch", bewahre alle charakteristischen Züge der biblischen Erzählung, wiederhole gerade die einem Babylonier nicht zuzutrauende falsche Volksetymologie בלל – בבל[260] und widerspreche ausserdem der "genuine[n] Schöpfungslegende von Babylon bei Berossos".[261] Punkt für Punkt ist die referierte Argumentation dann von V. NIKIPROWETZKY vermutlich endgültig widerlegt worden:[262]

(1) Die "babylonische Sibylle" ist mit der "hebräischen" identisch und hat keinerlei Spuren unabhängiger literarischer Tätigkeit hinterlassen. OrSib 3,809-811 zielen auf die Antiquität, Authentizität und menschheitsgeschichtlich-philosophische Dignität der Sibylle ab:"Affirmer que la Sibylle est venue de Babylone, équivaut à soutenir qu'elle a assisté en témoin oculaire aux premiers commencements de l'histoire de l'humanité post-diluvienne. C'est illustrer de façon frappante la fabuleuse antiquité...de la Sibylle."[263]
(2) Die Namen "Sambethe" und "Sabbe" finden sich in Quellen, die alle wesentlich jünger als OrSib 3 sind, und die angebliche Abstammung Sambethes von Berossos hat legendären Charakter:"L'appelation de Sibylle Bérosienne ou fille de Bérose n'a d'autre signification que d'être une constatation de la qualité babylonienne commune de certaines légendes de la Sibylle et des récits de l'historien."[264] Dass diese Abstammung ursprünglich nicht in physischem Sinne gemeint sein konnte, liegt auf der Hand:"L'antiquité de la Sibylle n'était pas compatible avec une filiation aussi évidemment moderne. En revanche, il paraissait désirable de faire bénéficier la prophétesse du prestige incomparable que s'était acquis l'historien en matière de tradition orientale et d'astrologie."[265]

---

257 Gemeint sind hier Anklänge in der Darstellung der Flut-Episode von OrSib *1*,125ff an die keilschriftlichen Flut-Traditionen. Keilschriftliche Turmbau-Überlieferungen waren auch GRUPPE nicht bekannt (zu *Enūma eliš* siehe unten 5.34.)!

258 GEFFCKEN, Die babylonische Sibylle 101.

259 Ebd. 102.

260 Vgl. zu deren Stellung in OrSib 3,97-107 allerdings oben Anm. 233!

261 Berossos 69-93, bes. 79-83. SCHNABEL ging seinerseits davon aus, dass das Motiv der *διαιρεσις των γλωσσων* unabhängig von der biblischen Erzählung auch in einer babylonischen Version existiert habe (ebd. 83-93; beachte aber den Korrekturnachtrag 246!). Vgl. dazu die in Exkurs 5 diskutierten Traditionen!

262 La Troisième Sibylle 11-39; La Sibylle juive 477-522; zustimmend COLLINS, Sibylline Oracles 25f.141f; DERS. in STONE, Jewish Writings 360f; DERS. in OTP I 354.

263 La Troisième Sibylle 38.

264 Ebd. 38f.

265 Ebd. 15.

(3) Die Version der Babel-Episode in OrSib 3,97-107 lässt sich durchaus als Fortschreibung der biblischen Vorlage Gen 11,1-9 verstehen.[266] Auffällig ist nur die Nennung der "Götter" bei Josephus und Abydenus. Diese Autoren bieten jedoch Exzerpte ohne textkritische Bedeutung für OrSib 3,101; in den Manuskripten der Sibylle ist die Variante *οἱ δὲ θεοὶ* nicht belegt. Die Abweichung dürfte jünger sein als OrSib 3 und lässt sich anders als durch babylonische Herkunft erklären.[267]
Die Aufnahme einer heidnischen Überlieferung wie derjenigen von den Titanenkämpfen erklärt sich aus der Tendenz der Sibylle, Menschheitsgeschichte und jüdisch-biblische Traditionen miteinander zu assoziieren. Dagegen gibt es keinerlei stichhaltige Indizien dafür, dass die Turmbau-Episode von OrSib 3 *zusammen* mit derjenigen von den Titanenkämpfen *einer* heidnischen Quelle entstammen müsste.
(4) Das späte Zeugnis des Moses von Khorene ist nicht überzubewerten. Die Turmbau-Version(en), die der armenische Historiker anführt, lassen sich leicht aus den verschiedenen von Eusebius referierten Quellen erklären. Eine davon kann im 9.Jh.p durchaus als "berossische Sibylle" überliefert worden sein, woraus sich jedoch nicht auf die Existenz einer sibyllinischen Turmbau-Version schon in dem (über tausend Jahre älteren) Werk des Berossos schliessen lässt. Weder der Polyhistor noch Josephus noch Abydenus nennen für ihre jeweilige Version den Berossos als Quelle oder auch nur als bestätigenden Zeugen, obwohl sie dies in bezug auf andere Überlieferungen gerne tun und die Ableitung von Berossos ihren Versionen nur vermehrte Glaubwürdigkeit hätte schenken können. Zumindest diese drei antiken Historiker scheinen also von einer Turmbau-Version des Berossos nichts gewusst zu haben.[268]
(5) "C'est pourquoi, s'il nous est impossible d'affirmer qu'une Sibylle Babylonienne païenne n'a jamais été imaginée, ou même qu'un recueil d'oracles attribués à cette Sibylle

---

[266] Vgl. ebd. 20-27. Die Argumente NIKIPROWETZKYs sind m.E. allerdings in zweierlei Hinsicht zu nuancieren: Erstens ist es problematisch, der Z. 104, die in der Tat dem biblischen Vorlagetext (MT!) sehr nahe steht, zuviel Gewicht zu geben; vgl. dazu oben Anm. 233. Zweitens steht und fällt der Hinweis, Gen 11,1-9 könne kaum von einer mesopotamischen Vorlage abstammen, da es wenig wahrscheinlich sei "qu'un récit babylonien ait mis en scène une divinité du panthéon officiel interrompant l'édification d'une *zigguráth*" (ebd. 21), mit der (von SKINNER 226.230 übernommenen) Identifikation des babylonischen 'Turms' als einer mesopotamischen Ziqqurrat. Zur Problematik dieser Identifikation siehe unten Kap. 5!

[267] Vgl. dazu Anm. 232 und unten 3.35.b.

[268] Alexander Polyhistor berichtete in mindestens zwei verschiedenen Versionen (SamAn und Sibyllenexzerpt) und vielleicht in zwei verschiedenen Werken vom 'Turmbau zu Babel'. NIKIPROWETZKY vermutet deshalb "que le rapprochement de la Sibylle et de Bérose a été en réalité postérieur à Alexandre Polyhistor qui en est, pour une part, matériellement responsable. On peut en effet se demander si Alexandre n'a pas fait par deux fois le récit détaillé de la ruine de la Tour de Babel, parce que les fragments qui nous ont été conservés appartenaient à l'origine à deux ouvrages différents. L'un, emprunté à l'*Histoire des Juifs* ou *des Rois de Judée* d'Eupolème [gemeint: SamAn!], aurait été cité dans les *Judaica* d'Alexandre, l'autre, le récit sibyllin, dans les *Chaldaica* où le Polyhistor l'aurait inséré, parce qu'il connaissait la légende de la Tour par Eupolème [gemeint: SamAn!], parce qu'on lui avait peut-être donné les oracles de notre Sibylle pour un document babylonien authentique et qu'il leur accordait autant de crédit qu'à Bérose lui-même, enfin, et surtout, pour la raison, précisément, que Bérose ne parlait pas de la Tour de Babel, et qu'il voulait suppléer à ce silence" (aaO. 36).

n'a jamais été en circulation, il nous paraît à peu près certain que notre texte [OrSib 3, 97-107] ne lui est en rien redevable et nous préférons penser avec SCHNABEL que l'épisode sibyllin de la Tour de Babel ne contient rien d'autre que la tradition scripturaire avec ses variantes populaires, et que l'auteur qui a fondu cet épisode avec le récit de la lutte des Cronides était un Juif, ainsi qu'il ressort des préoccupations typiquement judaïques que reflète la rédaction actuelle..."[269]

Die hellenistischen Schriftsteller geben also keinerlei positive Hinweise für die Existenz und Überlieferung einer von der biblischen Babel-Erzählung unbeeinflussten, geschweige denn einer berossischen Turmbau-Sage. Hat es aber eine solche nie gegeben, so gibt es auch keinen Grund, eine ihr gar noch vorausliegende babylonische Turmbau-Version zu postulieren, welche dem Verfasser der biblischen Erzählung als Vorlage gedient hätte.[270]

3.33. Jub 10,18-27: das Protokoll des Offenbarungsengels

Die nächste Schrift nach OrSib 3, welche die Babel-Episode paraphrasiert und dabei ebenfalls von einer Zerstörung des Turms durch einen starken Wind spricht, ist das etwa gleichzeitig oder wenig später entstandene Buch der Jubiläen.[271] Dessen Bericht zeichnet sich gegenüber den bisher genannten aber vor

---

[269] Ebd. 33f.

[270] KRAELING (The Earliest Hebrew Flood Story 279-288) hat gemeint, eine solche Vorlage allein aus der Schlussnotiz der berossischen Flutversion erschliessen zu können, laut welcher die Überlebenden der Flut "nach Babylon gingen, in Sippara die Schriften ausgruben, viele Städte bauten und Tempel gründeten und (so?) Babylon aufs Neue erschufen" (II 2,4; BURSTEIN 21). Gen 11,2!-9 sei als ursprünglicher Schluss der jahwistischen Fluterzählung zu verstehen, der wie die Fluterzählung selbst in Anlehnung an eine mesopotamische Vorlage formuliert worden sei. Doch bestehen zwischen der zitierten Berossos-Stelle und Gen 11,1-9 zu wenig thematische Querverbindungen, als dass man eine auch nur traditionsgeschichtliche Verbindung annehmen könnte. Zur Frage der Beziehung von Gen 11,1-9 zu *Enūma eliš* vgl. unten 5.34.

Eine vom Mythographen Hygin (2.Jh.p) überlieferte Tradition, die zuweilen ebenfalls neben Gen 11,1-9 gestellt und als Hinweis auf eine ausserbiblische Vorlage für Gen 11,1-9(*) gewertet wird (so etwa bei KRAELING, aaO. 284f), lässt (mit SCHNABEL, Berossos 90-93; vgl. oben Anm. 261) bestenfalls den Rückschluss die Existenz einer mesopotamischen Ätiologie der Vielsprachigkeit zu, nicht aber den auf eine babylonische Version der Turmbau-Erzählung. Der Text Hygins (siehe Exkurs 5) gibt keinen Anlass, die Episode in Babylon zu lokalisieren, wie KRAELING dies tut. Hygins Quelle ist uns nicht bekannt (dafür, dass es Berossos war, gibt es keinerlei Indizien; vgl. zuletzt NIKIPROWETZKY, La Sibylle juive 518-520), doch zeigen Abydenus und Alexander Polyhistor, dass auch andere römische Historiker und Mythographen das Thema kannten.

[271] NIKIPROWETZKY spricht mehrmals und nicht zuletzt auch hinsichtlich des Motivs der Zerstörung des Turms durch Wind davon, dass OrSib 3 das Jubiläenbuch als Quelle voraussetze (vgl. La Troisième Sibylle 25 [Anm. 13].30.45.217 u.ö.; DERS. in Écrits intertestamentaires 1057; La Sibylle juive 492-500), doch hängt diese Meinung mit seiner Spätdatierung von Or

allem dadurch aus, dass hier nun minutiöse Details bezüglich Datierung, Arbeitsdauer und Dimensionen des Turmbaus notiert werden.

Jub Wenn das Jubiläenbuch auch nicht rabbinischer Schultradition entspringt, so zeigt es doch wie diese grosses Interesse an halachischen Fragen, paraphrasiert aber gleichzeitig den Anfang des Pentateuchs (Gen 1 bis Ex 12,50) ganz in der Weise des haggadischen Midraschs.[272] Trotz seiner unverkennbar *anti*-hellenistischen Tendenzen[273] muss es aus Gründen der zeitlichen Einordnung aber zu den frühjüdisch-hellenistischen Schriften gestellt werden. Was die von Jub verarbeiteten Motive und Überlieferungen zur Babel-Episode betrifft, so steht die Schrift ebenfalls in der Mitte zwischen frühjüdischem Milieu und rabbinischem Midrasch.

Das Buch wurde ursprünglich in hebräischer Sprache in Palästina verfasst; zum uns interessierenden Abschnitt liegen aber keine hebräischen Fragmente vor.[274] Die Datierung von Jub ist nach wie vor umstritten: um 168a[275] oder 145-140a[276]. Als Trägerkreis lässt sich "eine anti-hellenistische priesterliche restaurative Reformgruppe, die sowohl mit den Asidäern als auch mit der kurz danach entstandenen Qumrangruppe in enger historischer Verbindung steht"[277], vermuten. Seinen Namen (hebräisch ספר מחלקות העתים ליובליהם ובשבועותיהם, "Buch der Einteilungen der Zeiten nach ihren Jubiläen und ihren (Jahr-)Wochen" [CD 16,3[278]]) trägt das Buch nach der seinen Aufbau bestimmenden kalendarischen Ordnung in Tage, Jahre, Jahrwochen und Jubiläen. Die patristische Tradition kennt es dagegen als "Kleine Genesis".[279]

Sib 3 (ebd. 195-227: 42a) zusammen, bei der ihm die Forschung nicht gefolgt ist.

272 Vgl. die Charakterisierung von Jub als "targum haggadique...écrit à la gloire de la loi, avec un fort souci sacerdotal et cultuel" (DENIS, Introduction 150) bzw. als "midrash on Genesis 1:1 through Ex 12:50" (CHARLESWORTH, Pseudepigrapha and Modern Research 143). Die gattungsmässige Verwandtschaft mit "narrative midrash" wird von WINTERMUTE in OTP II 39-41 hervorgehoben; vgl. auch PORTON, Midrash 122 Anm. 129; SCHÜRER, History III/1 308f. Dem entsprechen auch inhaltliche Berührungen mit dem späteren rabbinischen Midrasch (vgl. NICKELSBURG in STONE, Jewish Writings 104; BERGER 297f). Zur Verwandtschaft mit dem apokalyptischen Schrifttum vgl. bes. COLLINS, Apocalyptic Imagination 63-67. Siehe auch oben Anm. 201!

273 Vgl. dazu bes. BERGER 279-285.298-300.

274 Eine Übersicht über alle in Qumran gefundenen Jub-Fragmente bietet VANDERKAM, Textual and Historical Studies 18-95 (vgl. 97-101); tabellarische Übersicht bei BERGER 286; vgl. für die antiken Übersetzungen und deren gegenseitiges Verhältnis das Stemma ebd. 294.

275 Vgl. NICKELSBURG, Jewish Literature 78f; DERS. in STONE, Jewish Writings 101-103.

276 Vgl. BERGER 299f. Eine Zwischenposition bei VANDERKAM (Textual and Historical Studies 207-285: 163/1-140a, eher vor 152a) und WINTERMUTE in OTP II 43f (161-140a).

277 BERGER 298; vgl. CAQUOT, Éléments aggadiques 57-68; W. TYLOCH, Quelques remarques sur la provenance essénienne du Livre des Jubilés: RdQ 13/49-52 (1988) 347-352.

278 Vgl. LOHSE, Texte aus Qumran 98f.

279 Zu diesen und weiteren Namen vgl. DENIS, Introduction 158-161; WINTERMUTE in

Jub stellt sich selbst als mosaische Niederschrift einer Offenbarung dar, welche Mose von einem "Engel der Gegenwart" von den "Tafeln des Gesetzes und des Gebotes" als Neuformulierung der Sinaioffenbarung diktiert wurde. Darin "sind Geschichte und Offenbarung so einander zugeordnet, dass das Jub als Offenbarung den hermeneutischen Schlüssel für die vorangegangene Geschichte liefert"[280]. Mit diesem Anspruch tritt uns auch die Paraphrase der Babel-Episode in Jub 10,18-26 entgegen.[281]

Jub 10,18 datiert den Beginn des Baus von Stadt(!) und Turm zu Babel in die Zeit unmittelbar nach dem Tode Noachs, des grössten Gerechten nach Henoch, genauer ins "4. Jahr der 2. Jahrwoche des 33. Jubiläums"[282]. Damals nämlich gebar Lomna, die Tochter Senaers (< שנער) und Frau Faleks (< פלג), einen Sohn, den sein Vater Ragau (< רעו) nannte:

10,18 (...) Denn er sagte:" Siehe, die Menschenkinder sind böse geworden zu dem bösen Plan, dass sie sich eine Stadt und einen Turm bauen im Lande Senaer."[283]

Geburtsnotiz und Namengebung dienen als Überleitung zur Babel-Episode.

10,19 Denn sie wanderten hinüber aus dem Land Ararat in Richtung Osten[284] nach Senaer. Denn in seinen Tagen bauten sie eine Stadt und einen Turm, indem sie sagten: "Kommt, wir wollen auf ihm zum Himmel hinaufsteigen!"

Jub hält mit der biblischen Vorlage daran fest, dass nicht nur der bekannte Turm, sondern auch eine Stadt gebaut werden sollten. Mit der Sibylle geht Jub in der Bestimmung der *Motivation* der Menschen zum Turmbau zusammen: sie wollten zum Himmel hinaufsteigen, der Turm soll als eine Art Himmelsleiter dienen. Was die Menschen im Himmel zu tun beabsichtigen, bleibt wie in der Sibylle offen.

Das Motiv der Spracheinheit der Menschen hat Jub fast ganz unterdrückt. Die

---

OTP II 41.

[280] BERGER 279.

[281] Der Text von Jub ist nur in äthiopischer Sprache vollständig erhalten (Edition: CHARLES, *Maṣḥafa Kufālē*); da mir diese sprachlich nicht zugänglich ist, halte ich mich an die kommentierten Übersetzungen von BERGER (Jub 10,18-27 zu Gen 11,1-9: 382f), WINTERMUTE in OTP II (76f) und A. CAQUOT in Écrits intertestamentaires (683f). Griechische Fragmente bieten teilweise einen besseren Text als die äthiopische Version; vgl. für unseren Zusammenhang DENIS, Fragmenta 87-89, und dazu DERS., Introduction 152-154.

[282] Die Angabe ist problematisch, da Jub 10,1 noch zu Lebzeiten Noachs schon in die *3.* Jahrwoche des 33. Jubiläums datiert wurde. Das 33. Jubiläum begann nach 8,10 mit der Aufteilung der Erde unter Sem, Ham und Jafet. Vgl. zur Chronologie von Jub unten Anm. 301!

[283] Hebr. רעו (vgl. רעואל in Gen 36,4 u.ö.) "(Gott ist) Freund, Gefährte" wird hier durch die homonyme Wurzel רעע/ה "böse, schlecht (sein)" umgedeutet und auf den "bösen Plan" der Menschheit bezogen.

[284] Hebr. מקדם in Gen 11,2 wird wie in Gen 13,11 als "*nach* Osten" verstanden; vgl. dazu oben S. 34 Anm. e.

in Schinear versammelte Menschheit wird offenbar im Anschluss an Gen 10,5. 20.31 als eine vielsprachige verstanden.[285] Die «eine Rede/Sprache» erscheint nur in Gestalt eines allen Menschen gemeinsamen "bösen Plans" (vgl. unten 10, 22).

10,20 Und sie begannen zu bauen. Und in der 4. Jahrwoche brannten sie (Ziegel) mit Feuer. Und Ziegel waren ihnen wie Steine, und der Lehm, mit dem sie (sie) bestrichen, war Asphalt, der aus dem Meer kommt und aus den Wasserquellen im Lande Senaer.

Die erste Etappe des Baus wird wiederum datiert. Der Erzähler lässt durchblicken, dass er über sehr genaue Informationen verfügt und seine protokollartige Schilderung deshalb durch und durch glaubwürdig ist. Genau so müssen sich die Dinge zugetragen haben.[286]

Denselben Zweck verfolgt wohl auch die Notiz über die Herkunft des Asphalts. Man fragt sich, woher der Verfasser seine Kenntnisse über die Asphaltgewinnung hat. Zwar waren die zahlreichen Asphaltquellen Mesopotamiens, besonders diejenigen von Idu (mod. *Ḥīt*), weithin berühmt und von vielen antiken Reisenden und ihren Abschreibern gepriesen und beschrieben worden.[287] Doch

---

[285] Konsequenterweise ist in Jub 10,22.24f dann von der Verwirrung der Sprache*n* (Plural!) die Rede; vgl. dazu unten Anm. 295. Von daher erscheint mir die Annahme von CAQUOT (Éléments aggadiques 60), Jub setze die Tradition vom Hebräischen als der «einen Sprache» voraus, wenig wahrscheinlich. Diese Sprache war nämlich seit dem Sündenfall verloren gegangen und muss bei der Berufung Abrahams erst restituiert werden:

12,25 Und Gott, der Herr, sagte zu mir (dem Offenbarungsengel):"Öffne seinen (d.h. Abrahams) Mund und seine Ohren: Er soll hören und sprechen mit seiner Zunge in der Sprache, welche offenbart worden ist. Denn sie ist gewichen aus dem Munde aller Menschenkinder vom Tage des Falles an." **26** Und ich öffnete seinen Mund und seine Ohren und seine Lippen, und ich begann, mit ihm Hebräisch zu reden, in der Sprache der Schöpfung" (BERGER 395f; OTP II 82).

Laut Jub 3,28 "verstummte an diesem Tage (d.i. am Tag des Falls) der Mund aller Tiere und des Viehs und der Vögel und derer, die gehen und sich bewegen, vom Reden - denn sie alle hatten geredet, einer mit dem anderen, *eine Lippe und eine Zunge*" (BERGER 338; OTP II 60). Das Motiv der «einen Sprache» wird von Jub also aus Gen 11,1 in die Paradieserzählung vorgezogen und (motiviert wohl nicht zuletzt durch die sprechende Schlange von Gen 3) auf alle Lebewesen übertragen.

[286] "C'est que l'auteur sait, ou prétend savoir, beaucoup plus de choses que n'en dit l'Ecriture. Il n'est point de trait plus frappant dans la *'aggada* des Jubilées. Elle offre avant tout à son auditeur un supplément de connaissances...laissant deviner que celui qui parle en sait encore plus qu'il n'en dit. (...) Il est vrai que l'accumulation des précisions confère de l'autorité à ceux qui les énoncent et ce pourrait être la simple raison de toutes ces dates qui parsèment les Jubilées et qui n'ont pas toujours une signification symbolique. L'auteur de notre livre prétend connaître de source sûre tout ce qui s'est passé autrefois et les dates qu'il indique tendent à faire croire que sa science est bien exacte" (CAQUOT, Éléments aggadiques 62.66; vgl. ebd. 68).

[287] Vgl. FORBES, Ancient Technology I 34-42; zu Idu bes. ebd. 38f und RlA V 33.

gibt es in Mesopotamien nirgends "Asphalt, der aus dem Meer kommt", weshalb der Verfasser des Jub vielleicht nur seine Kenntnisse von der Asphaltgewinnung am Toten Meer[288] nach Schinear projiziert hat. Dem antiken Leser war jedenfalls klar, dass der Verfasser es genau wissen und sein ganzer Bericht über die Babel-Episode deshalb zuverlässig sein musste.

10,21[289] Und sie bauten ihn(!). 43 Jahre lang blieben sie bauend. Die Höhe war 5433 Ellen und 2 Handbreiten, die Breite 203 Ziegel.[290] [Die Höhe eines Ziegels ist das Drittel (der Länge) eines Ziegels.][291] Die Ausdehnung der einen Mauer (betrug) 13 Stadien und die der anderen 30 (Stadien).

Herodot verbindet die Asphaltquellen von *Ḥīt* mit dem Bau der *Mauer* von Babylon:"Acht Tagereisen von Babylon liegt eine andere Stadt, namens Is. Dort fliesst ein nicht grosser Fluss, der ebenfalls den Namen Is führt und in den Eufrat mündet. Im Wasser dieses Flusses Is werden zahlreiche Klumpen Asphalt mitgeführt, und daher stammt der Asphalt, der für die Mauern von Babylon verwendet worden ist" (I 179 [HERODOTUS I 222-225; HORNEFFER 81]). Vgl. zum Asphalt in den Mauern von Babylon auch Xenophon (Anabasis II 4,12), Diodor (II 12), Vitruv (I 5,8), Strabo (XVI 1,5) und Dio Cassius (68,27)!

288 Vgl. O. KEEL/M. KÜCHLER, Orte und Landschaften der Bibel. Bd. 2: Der Süden, Zürich und Göttingen 1982, 238-246. Das "Meer" muss nicht unbedingt wörtlich gemeint sein und kann auch einen grossen See (vgl. das "galiläische Meer") bezeichnen. Die Konfusion könnte daher kommen, dass Vitruv (VIII 3,8) und andere einen "Asphaltsee" in der Nähe von Babylon erwähnen; auch das Tote Meer trug den Namen "Asphaltsee", weshalb der Verfasser von Jub denken konnte, der Asphaltsee von Babylon/Schinear müsse wohl ebenfalls ein Meer sein.

289 Dieser Vers ist nach dem griechischen Fragment in der Catena Nicephori I 175 (DENIS, Fragmenta 87f; dat. 1103p) übersetzt, welches hier der äthiopischen Version vorzuziehen ist (vgl. DENIS, Introduction 152). Der Catena Nicephori liegt u.a. ein Manuskript der Oktateuch-Katene von Prokop von Gaza (gest. um 538p) zugrunde, weshalb das Fragment Jub 10,21 direkt aus palästinischer Textüberlieferung stammen könnte.

290 H. SCHMID (Ergebnisse 131f) vermutet, Jub hätte mit einer Bauzeit von 43 Jahren eine reale historische Erinnerung aus der Zeit der Fertigstellung der Ziqqurrat Etemenanki unter Nebukadnezzar bewahrt. Diese Vermutung lässt sich jedoch durch keinerlei unabhängige literarisch-historische Information stützen. Um die Masse für die Gesamthöhe des Turms mit denjenigen Etemenankis verbinden zu können, liest SCHMID "543 Ellen *zu* 2 Handbreiten". Da die Breite keinesfalls mit derjenigen von Etemenanki, wo Höhe und Seitenlänge identisch waren, in Übereinstimmung gebracht werden kann, vermutet SCHMID dafür dann eine fehlerhafte Überlieferung. Man hat den Eindruck von (bei der im Bereich der Archäologie so beeindruckenden methodologischen Umsicht überraschenden) *ad hoc*-Argumenten. Die Historizität der Angaben in Jub erscheint angesichts ihrer literarischen Funktion (vgl. Anm. 286!) wenig wahrscheinlich; dafür, dass Jub von Etemenanki handle, gibt es keinen Hinweis!

291 Das in eckige Klammern Gesetzte ist vielleicht eine sekundäre Ergänzung: zu den numerischen Massangaben wurde noch eine Bemerkung über die Formatierung der einzelnen Ziegel hinzugefügt (um die Plausibilität des Berichts auch in materialstatischer Hinsicht zu stützen?).

Unversehens hat der Turm die Aufmerksamkeit auf sich gezogen und die Stadt etwas in den Hintergrund gedrängt; er allein hat ja unmittelbar etwas mit dem Projekt der Menschen, in den Himmel zu steigen, zu tun. Wenn nur von der Höhe und Breite des Turms die Rede ist, so hat man sich diesen wohl mit quadratischem Grundriss vorzustellen.[292] Aber auch an der Stadt wurde gebaut, wenngleich erst ihre Mauern errichtet werden konnten. Die präzisen Angaben über Arbeitsdauer und Dimensionen wollen wiederum keinen Zweifel an der Historizität des Berichteten lassen.[293]

10,22 Und der Herr, unser Gott, sagte zu uns[294]:"Siehe, sie sind ein Volk, und es beginnt zu handeln und jetzt fehlt ihnen nichts. Kommt, wir wollen hinabsteigen und ihre Sprachen(!)[295] vermengen. Und einer wird den anderen nicht verstehen. Und sie werden zerstreut werden in Städte und Nationen. Und es wird nicht länger ein Plan über ihnen sein bis zum Tage des Gerichts." **23** Und der Herr stieg hinab, und wir stiegen hinab mit ihm. Und wir sahen die Stadt und den Turm, den die Menschenkinder gebaut hatten. **24** Und er vermengte alle Worte ihrer Sprachen(!). Und einer verstand nicht mehr die Sprache des anderen. Und sie hörten nun auf, die Stadt und den Turm(!) zu bauen. **25** Deswegen wird das ganze Land Senaer 'Babel' genannt, denn dort vermengte Gott alle Sprachen(!) der Menschensöhne, und von dort aus wurden sie zerstreut in ihre Städte, je nach ihren Sprachen und je nach ihren Stämmen.

Der Verfasser des Jub verlässt hier den protokollarischen Stil, der bisher die Schilderung der Bauten charakterisierte, um sich stärker an seine biblische Vor-

---

292 Massangaben zum Turmbau finden sich auch in PRE 24 (oben S. 71) und GrBar 3,6 (unten S. 148). Die Umrechnung der Angaben von Jub bereitet allerdings Schwierigkeiten, da die absoluten Werte der genannten Masse nur näherungsweise (Stadion ca. 185 m, Elle 45-52,5 cm, Handbreit 7,5-8,5 cm) oder gar nicht ("Ziegel") bekannt sind. Geht man davon aus, dass das Mass "Ziegel" sich nach realistischen Ziegeldimensionen richtet, so kann man mit einem "Ziegel" von 30-45 cm rechnen. Dies ergäbe eine Turmhöhe von ca. 2,5-2,9 km und eine Seitenlänge von ca. 61-91 m, d.h. eine in jedem Falle höchst abenteurliche Proportion. Das Mauergeviert würde ca. 2,4 x 5,6 km messen.

293 Dies hat schon A. BÜCHLER (Traces des idées et des coutumes hellénistiques dans le Livre des Jubilés: REJ 89 [1930] 321-348, hier 330f) festgestellt und weiter angenommen, der Verfasser von Jub wolle Vorwürfen begegnen, die von kritischen Griechen und Hellenisten gegen die Turmbauerzählung geäussert worden seien, nämlich, es handle sich nur um eine dem griechischen Aloadenmythos vergleichbare, erfundene Geschichte. Vgl. zu dieser von Philo in Conf 4f [PHILO IV 10f; PHILON XIII 42-45] überlieferten Meinung seiner Gegner unten 3.42.a.

294 So spricht der Offenbarungsengel (vgl. oben zu den Einleitungsfragen); im "uns" bzw. "wir" ausserhalb der Gottesrede sind seine Engelskollegen miteinbegriffen. Jub setzt somit die Deutung des göttlichen Plurals von Gen 11,7 auf den Hofstaat der Engel um JHWH (vgl. oben 3.15. und 3.27.) voraus.

295 Vgl. oben Anm. 285; der Plural harmonisiert mit Gen 10,5.20.31. Zur biblischen Textüberlieferung siehe S. 17 (11) und 19 (15); frühjüdische Parallelen AntBibl 7,3ff; 32,1 und GrBar 3,6.

lage (vermutlich einen LXX und Sam zugrundeliegenden hebräischen Text)[296] zu halten. Die Tradition, dergemäss der göttliche Plural auf die Präsenz der Engel als Hofstaat Gottes gedeutet wurde, wird diskret aufgenommen, ohne dass aber damit auch das Motiv der Völkerengel und der Verlosung der Völker verbunden würde. JHWH bleibt ganz eindeutig im Zentrum des Geschehens; er vermengt die Sprache der Menschen, die Engel treten nur als seine Begleiter auf.

Wichtig ist, dass die Intervention Gottes nicht nur die Generation der Turmbauer betrifft, sondern Konsequenzen bis in die Gegenwart des Verfassers (Städte und Nationen)[297] und sogar darüber hinaus ("bis zum Tage des Gerichts") hat. Die gesamte Menschheitsgeschichte steht demnach unter dem Verhängnis von Babel. In solcher Vergangenheit und Zukunft umgreifenden Ausweitung war uns die Strafe Gottes bisher noch nicht begegnet.

10,26 Und der Herr schickte einen (grossen) Wind gegen den Turm und vernichtete ihn auf der Erde. Und siehe, er ist zwischen Assur und Babylon im Lande Senaer. Und man nannte seinen Namen 'Ruine'[298].

Nun kommt wieder der Turm allein in den Blick. Seine Zerstörung durch Wind ist uns bereits aus OrSib 3 bekannt, wobei dort aber von Winden und Stürmen im Plural die Rede war, während hier dem einen Gott auch ein Wind entspricht. Der Wind wird von Gott "geschickt", also wie in OrSib 3 beauftragt; nicht er ist es, der den Turm zerstörte, sondern letztlich Gott selbst. Man erkennt die Sorge des Paraphrasten, jede Möglichkeit, den Wind als eigenständig agierende Grösse zu verstehen, auszuschliessen.

Dass der Turm im Jub der Stadt gleichrangig gegenübersteht (bzw. sie faktisch an Bedeutung übertrifft), zeigt sich in seiner Benennung, die derjenigen

---

[296] Diese Vermutung legt sich aufgrund der erneuten gemeinsamen Erwähnung von «Stadt und Turm» in Jub 10,24 nahe, die ihre Entsprechung in Gen 11,8bSam/LXX hat (vgl. oben S. 18 [13]). Geht man von der Annahme aus, der Verfasser des ursprünglich hebräischen Jubiläenbuches habe einen hebräischen Bibeltext ausgeschrieben, dann dürfte dieser mit Hebr. IIb unseres textgenealogischen Stemmas auf S. 19 verwandt sein.

Vgl. zu dieser Frage die detaillierte Untersuchung von VANDERKAM (Textual and Historical Studies 103-205, bes. 123-125.136-138.142 [A 14]), der beim Vergleich *aller* Lesarten von Jub mit MT, Sam, LXX, Syr, Vg und der äthiopischen Bibelübersetzung eine "marked adherence to Sam and the LXX" notiert (136).

[297] Jub 10,22 geht vom typisch hellenistischen Nebeneinander von Völkern, d.h. Nationalstaaten bzw. ethnischen Provinzen, und freien Städten aus. Jub 10,25 formuliert dagegen etwas flüchtiger.

[298] Äthiop. *teqad* (CHARLES, Ethiopic Version 38 mit Anm. 4). Woher SKINNER (224 Anm. *), SEYBOLD (Der Turmbau zu Babel 457 Anm. 14) und BOST (Babel 22 Anm. 2) wissen, dass in Jub 10,26 der Turm *καταστροφη* genannt werde, entzieht sich meiner Kenntnis; nach DENIS (Fragmenta 88f) liegen zu dieser Stelle griechische Fragmente, die den Namen des Turms überliefern könnten, nicht vor.

der Stadt als "Babel" korrespondiert. "Ruine" ist allerdings ein höchst allgemeiner Name, so dass hier keine reale Ortsätiologie vorliegen dürfte; der Name wurde wohl einfach erfunden. Kenntnis von einer Lokaltradition von Überresten des Turms scheint die Notiz vorauszusetzen, er sei "zwischen Assur und Babylon im Lande Senaer"; auch sie ist aber sehr vage, von einer klaren Lokalisierung kann keine Rede sein.[299] Etwas anders formuliert viel später (wohl in Anlehnung an Jub) Theodosius von Melitene (10.Jh.p) in seiner Weltchronik: "Später aber vernichtete Gott mit einem Wind den ganzen Turm. Und zwischen Assur und Babylon werden die Spuren des Turms bewahrt."[300] Es ist höchst fraglich, ob wir hier mehr als historisierende Floskeln haben. Eine präzis die Turmruine identifizierende Lokaltradition scheint es vor talmudischer Zeit nicht gegeben zu haben.

Der Verfasser von Jub hat jedenfalls keine Möglichkeit ausgelassen, um die Historizität seines Berichtes zu stützen. Er schliesst die Episode mit einer neuerlichen Datierung:

10,27 In der 4. Jahrwoche, im 1. Jahr, in seinem Anfang, im 34. Jubiläum, wurden sie zerstreut aus dem Land Senaer.[301]

Es folgt eine Erzählung über die Wanderung der Hamiten nach Süden (mit der unrechtmässigen Ansiedlung Kanaans in Palästina) sowie über die Wanderung der Jafetiten und Ansiedlung Madais in Medien, schliesslich eine Notiz über die Geburt Serugs. Dann heisst es:

11,2 Und die Söhne Noachs fingen an, sich zu bekämpfen, um (sich gegenseitig) gefangenzunehmen und einer den andern zu töten, seinen Bruder, und Menschenblut auf der

---

[299] Vgl. aber den Hinweis A. VAN DER KOOIJs auf eine mögliche Lokalisierung der Turmruine in Kalne/Seleukia am Tigris (aufgrund von Jes 10,9LXX; siehe unten Anm. 322).

[300] Zitiert nach BERGER 283 Anm. 26b.

[301] Wenn die genauen chronologischen Angaben in diesem Abschnitt von Jub vermutlich die Historizität des Turmbaus unterstreichen sollen, so sind sie doch reichlich inkohärent. In Anm. 282 wurde bereits erwähnt, dass die Datierung der Geburt Reus, das Ausgangsdatum unserer Episode, merkwürdig hinter ein vorangehendes Datum zurückfällt. So wie sie jetzt dasteht, datiert sie die Geburt Reus etwa 150 Jahre früher als MT, 1270 Jahre früher als LXX und 200 Jahre früher als Sam (deren divergierende Daten lassen sich aus Gen 5,3etc.; 11,10etc. errechnen; vgl. KLEIN, Archaic Chronologies 255-263).

In Jub 10,21 wird gesagt, die Menschen hätten 43 Jahre lang am Turm gebaut. Will man nicht annehmen, die Bestrafung der Turmbauer und die Zerstörung des Turms hätten ebenfalls mehrere Jahre lang gedauert (Jub 10,24-27 gibt zu dieser Annahme keinen Anlass), so muss man demnach zwischen Ausgangs- und Enddatum eine Differenz von 43 Jahren erwarten. Die tatsächliche Differenz beträgt jedoch 61 Jahre, bleibt also um 18 Jahre über dem erwarteten Wert. 18 ist kein Vielfaches von 7, weshalb (für den Fall eines Versehens) mindestens zwei Abschreibefehler (nämlich bezüglich der Anzahl von Jahrwochen *und* bezüglich der Anzahl von Jahren) postuliert werden müssen. Dies erscheint wiederum unwahrscheinlich, sodass die chronologischen Probleme des Abschnittes unerklärt bleiben müssen.

Erde zu vergiessen und Blut zu essen und *feste Städte zu bauen und Befestigungen und Türme*, dass ein Mensch über das Volk erhoben wurde, und den Anfang des Königtums zu setzen und in den Krieg zu gehen Volk vor Volk und Völker vor Völker und Stadt vor Stadt und alle Böses zu tun und Waffen zu erwerben und ihre Kinder den Krieg zu lehren. Sie fingen an, Stadt um Stadt gefangenzunehmen und als Sklaven und Sklavinnen zu verkaufen.[302]

Diese Fortsetzung erinnert natürlich an die Titanomachie in OrSib 3 sowie die rabbinischen Traditionen der Entstehung des Kriegs nach dem gescheiterten Turmbau.[303] Wenn sie hier auch weniger explizit mit der Babel-Episode verbunden ist, so wirkt sie doch wie eine Potenzierung des Verhängnisses von Babel, dessen Fluch auch in Gestalt von Krieg und Gewalt bis in die unheilige Gegenwart des Verfassers reicht.

Exkurs 2: Aktualisierende Aufnahmen des 'Turmbaus' in JesLXX?

In seiner Studie über die antike jüdische "herméneutique analogique" hat sich J. KOENIG[304] vor wenigen Jahren ausführlich mit einem auffälligen Plus der (wohl gegen 140a entstandenen[305]) Jesaja-Septuaginta beschäftigt, das schon im 4.Jh.p von Hieronymus in seinem Jesajakommentar mit der Turmbau-Erzählung in Verbindung gebracht worden war.[306] Es handelt sich um eine Erweiterung von Jes 9,9MT in Jes 9,10LXX, deren Text und unmittelbarer Kontext hier der besseren Übersicht wegen in extenso zitiert werden soll[307]:

MT 9,7	דבר שלח אדני	**LXX 9,8**	*Θανατον* (var. *λογον*) *απεστειλε κυριος*
	ביעקב ונפל בישראל:		*επι Ιακωβ, και ηλθεν επι Ισραηλ,*
9,8	וידעו	**9,9**	*και γνωσονται*
	העם כלו אפרים		*πας ὁ λαος του Εφραιμ*
	ויושב שמרון		*και οἱ ἐγκαθημενοι ἐν Σαμαρειᾳ,*
	בגאוה ובגדל לבב		*ἐφ' ὑβρει και ὑψηλῃ καρδιᾳ*
	לאמר:		*λεγοντες*
9,9	לבנים נפלו	**9,10**	*Πλινθοι πεπτωκασιν,*
	וגזית נבנה		*ἀλλα δευτε λαξευσωμεν λιθους*
	שקמים גדעו		*και ἐκοψωμεν συκαμινους*
	וארזים נחליף:		*και κεδρους*

302 BERGER 386; OTP II 78.

303 Siehe oben S. 76 und 95 (vgl. auch unten 3.36. zur späteren Sibyllentradition).

304 La Tour de Babel dans l'Isaïe grec et le schisme samaritain, in: KOENIG, L'herméneutique analogique 87-103.

305 VAN DER KOOIJ, Die alten Textzeugen des Jesajabuches 71-73.

306 PL XXIV 130f.

307 Eine kritische Diskussion dieser Erweiterung findet sich u.a. auch bei OTTLEY, The Book of Isaiah According to the Septuagint 156 (vgl. 160); ZIEGLER, Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias 63.109; SEELIGMANN, The Septuagint Version of Isaiah 47.78.

			και οἰκοδομησωμεν ἑαυτοις πυργον.
9,10	וישגב יהוה	9,11	*και ῥαξει ὁ θεος*
	את־צרי		*τους ἐπανιστανομενους*
	רצין		*ἐπ' ὀρος Σιων*
	עליו		*ἐπ' αὐτους*
	ואת־איביו יסכסך:		*και τους ἐχθρους διασκεδασει,*
9,11	ארם מקדם	9,12	*Συριαν ἀφ' ἡλιου ἀνατολων*
	ופלשתים מאחור		*και τους 'Ελληνας ἀφ' ἡλιου δυσμων*
	ויאכלו את־ישראל		*τους κατεσθιοντας τον 'Ισραηλ*
	בכל־פה (...)		*ὁλῳ τῳ στοματι.* (...)

Von den durch Unterstreichung hervorgehobenen Differenzen zwischen MT und LXX sollen uns hier nur diejenigen in V. 9fMT = 10fLXX beschäftigen.[308] KOENIG geht davon aus, dass dieser Vers in der griechischen Übersetzung und Erweiterung als aktualisierende Aufnahme des 'Turmbaus' aus Gen 11,1-9 zu verstehen sei. Der Übersetzer habe dabei von verschiedenen bereits in der hebräischen Vorlage bestehenden Analogien zwischen Jes 10,8ff und Gen 11,1ff ausgehen können:

> "(1) Il y a analogie générale de *situation* entre les 2 textes, où des bâtisseurs décident de recourir à des matériaux qui, dans Gen, doivent servir à l'édification d'une ville et d'une tour, dans Is (compte tenu du contexte) sont destinés à la réfection et à la fortification de la ville de Samarie.
> (2) La mention explicite des *matériaux* (briques et asphalte dans Gen, pierres de taille et cèdres dans Is) souligne le rapport de *thème*.
> (3) Ces entreprises sont toutes deux inspirées par des dispositions contraires à la crainte de Dieu, ambition et démesure dans Gen (11,4-6), orgueil dans Is 9,8 (G [= LXX] 9). De part et d'autre *l'entreprise de l'hybris humaine* est mise en échec par une *intervention divine* (Gen 11,7s.; Is 9,10). (...)
> (4) Dans les 2 textes les constructeurs s'expriment dans le même *style* direct, à la 1re pers. du plur. (...) La parenté de ton...est...frappante, et c'est une analogie stylistique qui s'ajoute à celle notée plus haut (2).
> (5) Le vb [verbe] «construire» de H Is a son correspondant dans Gen. C'est un *terme clef*. (...) «Construire» est *la principale jonction* entre les 2 textes et ce vb aurait pu suffire à justifier leur combinaison.
> (6) Le terme לבנים «briques» est également commun à Is et à Gen, et dans les 2 textes il se trouve, de plus, en rapport avec la mention de la pierre, celle-ci désignée par des termes différents, mais pratiquement synonymes, et selon une logique inverse. (...)"[309]

Von diesen thematischen, lexikalischen und stilistischen Analogien zwischen den beiden Texten ausgehend[310], habe der Übersetzer dann (immer nach KOENIG) seine Vorlage erweitert, um

---

[308] Unterstreichung signalisiert eine semantische Differenz, Strichelung eine Stichwortpermutation.– *Θανατον* in V. 8LXX geht auf hebr. דֶּבֶר "Beulenpest, Seuche" (vgl. arab. *dabr* "Tod"; HAL I 203b) zurück, in V. 11LXX (*ἐπ' ὀρος Σιων*) hat der Übersetzer הַר צי(ו)ן o.ä. anstelle von את־צרי רצין gelesen.

[309] KOENIG, L'herméneutique analogique 89f.

[310] SEELIGMANN hebt aaO. 47 zusätzlich das Vorkommen von מקדם in Gen 11,2 und Jes 9,11 hervor; die LXX formuliert allerdings unterschiedlich *ἀπο ἀνατολων* (Gen 11,2) bzw.

die Verwandtschaft der beiden Unternehmen, des babylonischen Turmbaus und des Bauvorhabens der Samarier, noch deutlicher hervorzuheben:

(7) Besonderes Gewicht käme dabei natürlich der Einführung des "Turms" (*πυργον*) in V. 10LXX zu. Die Stadt von Gen 11,4 musste dagegen nicht eigens genannt werden, da der Kontext Jes 9,8ff ja mit hinreichender Eindeutigkeit vom Ausbau der Stadt Samaria spricht.[311]
(8) Die Verbfolge der hebräischen Vorlage (נבנה > נחליף) wäre vom griechischen Übersetzer vertauscht (*λαξευσωμεν > οἰκοδομησωμεν*),
(9) der Selbstaufforderung der Samarier das Wort *δευτε* (< hebr. הבה) und
(10) das Pronomen *ἑαυτοις* hinzugefügt worden, womit diese als Anspielung an הבה נבנה־לנו (עיר ו)מגדל / *Δευτε οἰκοδομησωμεν ἑαυτοις* (*πολιν και*) *πυργον* von Gen 11,4 unmissverständlich geradezu zum Zitat ausgebaut worden sei.

Jes 9,10fLXX wäre also als bewusster Rückverweis bzw. als eine aktualisierende Aufnahme des 'Turmbaus' in einem vergleichbaren Kontext zu verstehen:"Ces petits détails offrent l'intérêt...de révéler chez G la volonté de mettre en évidence la provenance des paroles attribuées aux Samaritains, dans l'adaptation grecque du Prophète: ils ont bien le langage et le ton des constructeurs de la Tour de Babel! L'écho de l'antique épisode, à coup sûr déjà fameux dans le Judaïsme de l'époque, retentissait ainsi sans équivoque, au beau milieu de l'adaptation grecque des prophéties d'Isaïe."[312] Die Aufnahme des 'Turmbau'-Motivs stünde hier im Dienste antisamaritanischer Polemik:"La mention de la tour a ainsi placé les constructeurs samaritains dans la situation des constructeurs de Babel. Leur orgueil a pris les proportions de *l'hybris prométhéenne...* De la sorte le changement opéré par G apparente les Samaritains de son époque au modèle typologique fourni par les constructeurs de la tour de Babel."[313]

KOENIG meint gar den historischen Grund ("l'arrière-plan circonstanciel") dieser Polemik angeben zu können. "Du temps de G ce que la mention de Samarie évoquait nécessairement dans l'esprit d'un juif, qu'il fût palestinien ou membre de la diaspora, c'était *le schisme samaritain.* (...) L'assimilation des Samaritains aux constructeurs de la Tour de Babel faisait apparaître en pleine lumière l'énormité de leur hérésie: elle était...une entreprise ouvertement dirigée contre le ciel, un défi lancé à l'autorité divine, donc une abomination. (...) Au delà du présent, l'oracle promettait à la dissidence samaritaine une issue fatale, et invitait dès à présent à *l'anathème.*"[314]

Eine eingehende Überprüfung der These KOENIGs kann an dieser Stelle nicht durchgeführt werden. Immerhin sollen seine Argumente kurz gegeneinander abgewogen und einzelne Einwände erhoben werden.

ἀφ' ἡλιουἀνατολων (Jes 9,12).

311 Dem könnte hinzugefügt werden, dass die Stadt in der LXX-Fassung von Gen 11,1-9 ja ohnehin gegenüber der MT-Fassung etwas an Bedeutung eingebüsst hatte.

312 Ebd. 98. KOENIG notiert zudem in Jes 9,10fLXX als Indiz eines Einflusses von Gen 11,1-9 noch das Verbum *διασκεδασει* "er wird zerschmettern bzw. *zerstreuen*" (Anspielung auf die Zerstreuung in Gen 11,8f; allerdings verwendet die LXX dort nicht dieses Verb!).

313 Ebd. 91f.

314 Ebd. 101f.

Zu (1): Die von KOENIG diagnostizierte *Analogie der Situation* beschränkt sich auf das ganz allgemeine Thema des "Bauens". Darüber hinaus gibt es nur *Differenzen* bezüglich der Situation: in Gen ist vom erstmaligen Bauen einer ganzen Stadt die Rede, in Jes dagegen von Reparaturen bzw. vom übertreffenden Ausbau einzelner Gebäude, nämlich der Paläste der Reichen.
Zu (2): *Dass* Materialien genannt werden, dürfte für die Feststellung einer Assoziation zwischen den beiden Texten kaum genügen, zumal wenn man bedenkt, dass es sich im einzelnen um völlig *verschiedene* Materialien (in Gen Lehmziegel und Bitumen, in Jes Quadersteine und Zedern) handelt.
Zu (3): Das Kriterium der "disposition contraire à la crainte de Dieu" wäre so allgemein formuliert kaum ausreichend, um eine Analogie zwischen Gen 11,1-9 und Jes 9,10 begründen zu können. Es braucht schon die inhaltliche Präzisierung in Richtung *Hybris*, welche jedoch die These einer analogischen Verknüpfung ebenfalls nicht stützen kann: In Jes 9,8 ist zwar explizit von (ב)גאוה ו(ב)גדל לבב / (ἐφ᾽) *ὕβρει και ὑψηλῃ καρδιᾳ* die Rede, die Stichworte tauchen aber weder in Gen 11,1-9LXX[315] noch in der alexandrinischen Paraphrase OrSib 3,97-107 auf. Auch bei Philo ist der Begriff "Hybris" keine Schlüsselkategorie für die Interpretation von Gen 11,1-9.[316]
Zu (6): In der Tat kommt das Stichwort לבנים / *πλινθοι* in beiden Texten vor. Wiederum ist aber zu beachten, dass es in den beiden Kontexten völlig verschieden verwendet wird: In Gen bezeichnet es das fremdartige, für die mesopotamische Kultur typische, jedenfalls taugliche Baumaterial, in Jes dagegen ein minderwertiges und wenig solides Baumaterial, welches durch Quadersteine gerade ersetzt werden soll. Es wird also keineswegs in beiden Texten mit לבנים / *πλινθοι* gebaut, weswegen es abwegig erscheint, das Vorkommen des Stichwortes allein als Anlass für eine analoge Verknüpfung zu verstehen.

Als relativ stichhaltige Beobachtungen können nur (4)+(9) sowie (7) und (10) akzeptiert werden. In der Tat fällt der durch Jes 9,10MT allein nicht motivierte Zusatz *δευτε...οἰκοδομησωμεν ἑαυτοις πυργον* auf, der als Anspielung auf Gen 11,4LXX verstanden werden könnte.[317] Dass dadurch aber die Turmbauer von Samaria im analogischen Modell als Turmbauer von Babel dargestellt würden, wie KOENIG sagt, ist eine zu missverständliche Formulierung: Nicht nur kommt ja der Name "Babel" in Gen 11,1-9LXX gar nicht mehr vor, in Jes 10, 9LXX (siehe gleich) wird zudem als Ort des urgeschichtlichen Turmbaus nicht Babylon, sondern Kalne genannt wird.

In Auseinandersetzung mit der These KOENIGs ist weiter zu fragen, was denn der Sinn dieser Anspielung sein sollte. Dass er in einer beide Texte verbindenden "*hybris prométhéenne*" liegen soll, erscheint mir mehr als fraglich, da Gen 11,1-9 ja, wie eben festgestellt, im alexandrinischen Judentum keineswegs besonders nachdrücklich (geschweige denn ausschliesslich) unter diesem Gesichtspunkt gelesen wurde. Wie wir in der Diskussion von Gen 11,1-9LXX festgehalten haben, kann der griechische Begriff *πυργος* zivile, militärische oder wirtschaftliche Gebäude verschiedenster Art und Funktion bezeichnen. Er weist jedenfalls nicht auf ein Kultgebäude und kann jdenfalls nicht auf den samaritanischen Tempel auf dem Garizim bezogen werden, sondern dürfte im Kontext von Jes 9,10LXX (Ausbau der Stadt Samaria) am ehesten im Sinne einer militärischen Befestigung zu verstehen sein. Dann aber besteht überhaupt

---

315 Vgl. oben 2.21.

316 Vgl. unten 3.4.

317 So schon die oben in Anm. 307 genannten Autoren.

kein zwingender Anlass, das Motiv des 'Turmbaus' in Jes 9,10LXX exklusiv auf das samaritanische Schisma zu beziehen.

In bezug auf KOENIGs Methode der analogisch-assoziativen Verknüpfung der beiden Texte Gen 11,1-9 und Jes 9,10 ist kritisch festzuhalten, dass sie einseitig an isolierten Stichworten ("Ziegel", "Turm", "bauen wir") orientiert ist und diese nicht genügend in ihrem jeweiligen Kontext interpretiert. Vor jeder assoziativen Verknüpfung wäre zunächst einmal jeder Text von seinem jeweiligen engeren und weiteren Kontext her zu interpretieren. Eine Auswertung anderer Efraim/Samaria-Stellen in der Jesaja-Septuaginta (etwa Jes 7; 8,1-10; 28,1-4) müsste einen ersten semantischen Rahmen für die Interpretation von Jes 9,10LXX bieten, innerhalb dessen dann erst die Frage gestellt werden könnte, in welcher Weise die Anspielung auf Gen 11,1-9 zu verstehen wäre.[318] Dass dieselbe Arbeit auch für Gen 11,1-9LXX geleistet werden müsste, versteht sich von selbst. Dabei würde dann vermutlich auch die pauschale Diagnose der "*hybris prométhéenne*" in bezug auf die Turmbau-Episode von Gen 11,1-9LXX um einiges differenzierter ausfallen.

Halten wir fest: Die Erweiterung Jes 9,10LXX ist möglicherweise als Anspielung auf Gen 11,1-9 zu verstehen. Dass deren Zweck allerdings in einer Kritik an der "hybris prométhéenne" der Samaritaner bestehen sollte, ist wenig wahrscheinlich. Die Frage nach dem genauen zeitgeschichtlichen Hintergrund der Erweiterung muss vorderhand offengelassen werden.

Nur am Rande sei auf eine weitere Stelle aus der Jesaja-Septuaginta hingewiesen, welche ebenfalls auf die Turmbau-Episode von Gen 11,1-9 Bezug nimmt:[319]

10,9

MT	הלא ככרכמיש	LXX	*Οὐκ ἐλαβον την χωραν την ἐπανω Βαβυλωνος*
	כלנו		*και Χαλαννη, οὐ ὁ πυργος ᾠκοδομηθη;*
	אם־לא כארפד חמת		*και ἐλαβον 'Αραβιαν*
	אם־לא כדמשק שמרון:		*και Δαμασκον και Σαμαρειαν·*

Dass *dieser* Text auf Gen 11,1-9 anspielt, liegt auf der Hand. Zunächst ist allerdings bemerkenswert, dass hier in ganz absolutem Sinne vom Bau "des Turmes" die Rede ist und die Stadt nicht erwähnt wird. Man könnte dies so erklären, dass die «Stadt» ja im Städtenamen *Χαλαννη* impliziert ist. Darüber hinaus aber erinnert das absolute «der Turm» an die Rede vom "(bekannten) Turm" beim SamAn bzw. vom "(hocherhobenen) Turm" in OrSib 3. Jes 10,9LXX liegt also wie diese beiden Quellen auf jener Fluchtlinie der Interpretation, welche bei Gen 11,8LXX mit dem Nachtrag des "Turms" ansetzt[320] und dann nach und nach bis zur vollständigen Elimination der Stadt ausgezogen wurde.

Auf den ersten Blick ganz erstaunlich ist die Lokalisation des Turmbaus in Kalne (*Χαλαννη*). Diese steht in Spannung zu Gen 11,9LXX, wo das Toponym ja durch ein nicht lokalisierbares *Συγχυσις* ersetzt ist[321], vor allem aber in krassem Gegensatz zu Gen 11,9MT und der Lokalisierung in Babel. M.W. wird Kalne nur hier als Ort des Turmbaus genannt, weshalb es

---

318 Vgl. ähnlich gelagerte methodische Einwände in einer Rezension von KOENIGs Buch durch A. VAN DER KOOIJ, BiOr 43 (1986) 366-376, bes. 368-370.

319 Vgl. ZIEGLER, Untersuchungen 63; SEELIGMANN, The Septuagint Version 78; KOENIG, L'herméneutique analogique 99f.

320 Vgl. oben S. 18 (13)!

321 Vgl. oben S. 18 (14).

sich wohl kaum wie im Falle der rabbinischen Lokalisation der Turmruine in Borsippa um eine besondere Lokaltradition, sondern um eine schriftgelehrte Präzisierung handeln dürfte.

Die syntaktische Position von *οὗ ὁ πυργος ᾠκοδομηθη* weist nämlich darauf hin, dass dieses Plus eine erläuternde Glosse darstellt, welche vermutlich auf das Konto des griechischen Übersetzers geht. Funktion der Glosse ist es, den Ortsnamen כלנה / *Χαλαννη* zu erklären, der sich im MT 3mal, in der LXX nur gerade 2mal findet (in Am 6,2 wird כלנה vom LXX-Übersetzer, der offensichtlich das Toponym nicht kannte, mit *παντες* wiedergegeben). Der Glossator von Jes 10,9 fand in Gen 10,10b den Hinweis, dass Kalne "im Lande Schinear/Sen(n)aar" lag. Da Schinear/Se(n)naar nun aber auch nicht gerade ein gängiges biblisches Toponym ist (8mal im MT, 7mal in der LXX), ergänzte der Glossator die Angabe um einen Hinweis auf die berühmteste mit Schinear/Sen(n)aar verbundene Geschichte, eben die Turmbau-Episode von Gen 11,1-9 (vgl. bes. 11,2!).[322]

3.34. AntBibl 6f: zwei(!) Babel-Episoden als Ausgangspunkt der Erwählung Abrahams

Wie Jub der Gattung der 'rewritten Bible' zugehörig, setzt das sog. "Buch der biblischen Altertümer" in seiner Paraphrase von Gen 11,1-9 doch ganz andere Akzente. Besonders auffällig ist, dass darin die biblische Vorlage zu zwei verschiedenen Episoden erweitert wird, deren eine um das «Namenmachen» kreist, während die andere v.a. von Turmbau und Völkerzerstreuung handelt.

322 Die hier gegebene Erklärung scheint mir wahrscheinlicher zu sein als die allein auf Spekulation beruhende von KOENIG, wonach "la raison pour laquelle la Tour est située à 'Khalanné'...est que G a voulu profiter de l'homographie offerte par כלנו pour reconnaître, en doublure du toponyme, le pronom *kol* + le suffixe de la 1re pers. du plur.: *kullanû* = 'nous tous'. L'expression était alors comprise comme 'unissons-nous' de ralliement des nations. La Tour qui s'élevait sur le territoire de Babel et qui en portait le nom avait été édifiée à l'endroit précis où les nations avaient osé clamer, face au ciel:'nous tous!'" (L'herméneutique analogique 100). Erstens wurde der 'Turm' nach Gen 11,1-9LXX gar nicht "sur le territoire de Babel" gebaut (s.o.), und zweitens findet sich nirgends in Gen 11,1-9MT ein Ausruf der Völker "כלנו 'nous tous!'". Von einer "analogie verbale formelle" kann hier überhaupt keine Rede sein!

Sehr viel sorgfältiger argumentierend hat A. VAN DER KOOIJ erwogen, ob in Jes 10,9LXX nicht eine Anspielung auf den Bau der Stadt Seleukia am Tigris gegen Ende des 4.Jhs.a vorliegen könnte (Die alten Textzeugen des Jesajabuches 36f). Er führt einige Belege (TgN zu Gen 10,10; Hieronymus) dafür an, dass כלנה / *Χαλαννη* von der späteren jüdisch-rabbinischen Exegese mit Seleukia/Ktesiphon identifiziert wurde. Vielleicht hängt damit dann auch die eigenartige Lokalisierung der Turmruine "zwischen Assur und Babylon" in Jub 10,26 (oben S. 107f) zusammen. VAN DER KOOIJ bleibt allerdings die Erklärung dafür schuldig, aus welchen theologischen bzw. politisch-ideologischen Gründen der Bau der Stadt Seleukia mit dem 'Turmbau' von Gen 11 verknüpft worden sein soll.

AntBibl Das als "Pseudo-Philo" oder "Liber Antiquitatum Biblicarum"[323] bekannte Werk ist eine Paraphrase der biblischen Geschichte von der Schöpfung (Adam) bis zum Tode Sauls.[324] Wie Jub bietet es zahlreiche haggadische Erweiterungen des biblischen Vorlagetextes; anders als Jub greift es aber auch stark selektionierend in den biblischen Text ein, lässt z.B. die breiten Gesetzespassagen des Pentateuch weitgehend beiseite, expandiert aber daneben andere Episoden (wie Gen 11 oder bes. die Geschichte des in der Bibel nur ganz am Rande erwähnten Kenas [vgl. Jos 15,17], der in AntBibl 25-28 als erster Richter fast ein Drittel des Buches füllt) viel stärker. Zahlreiche Überlieferungen, die im späteren rabbinischen Midrasch eine grosse Rolle spielen, finden sich in AntBibl erstmals belegt, weshalb man das Buch als "corpus des traditions haggadiques à l'usage des targumistes et des homéliastes en particulier"[325] bezeichnet hat.

Thematisch gesehen konzentriert sich AntBibl auf den "Bund" Gottes (*testamentum*) mit dem auserwählten Volk. Getrieben von dem Willen, diesen als die entscheidende Kraft in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Israels zu erweisen, ordnet der Verfasser die gesamte Geschichte Israels unter diesem Gesichtspunkt neu. Wie Jub ist deshalb auch AntBibl "ein ganz und gar jüdisches Buch"[326]. Es dürfte im 1. Jh. p in pharisäisch-synagogalen Kreisen in Palästina entstanden sein.[327] Die ursprünglich hebräisch verfasste Originalfassung ist verloren; wir be-

---

[323] Es handelt sich um eine anonyme, nicht um eine pseudepigraphe Schrift, weshalb die Bezeichnung als "Pseudo-Philo" nicht angebracht ist. Sowohl die Bezeichnung als *Liber Antiquitatum (Biblicarum)* (in Anlehnung an die *Antiquitates Iudaicae* des Josephus) als auch die Zuschreibung an Philo von Alexandrien (die vermutlich damit zusammenhängt, dass das Werk versehentlich mit echten philonischen Schriften zusammen überliefert worden ist und man dem jüdischen Philosophen eine den Ant vergleichbare Schrift zutrauen konnte) sind erst seit dem 14. bzw. 16.Jh.p (1552: *Philonis Iudaei Antiquitatum Biblicarum Liber*) belegt; vgl. KISCH 3-5; FELDMANN, Prolegomenon XXII-XXIV; HARRINGTON II 10.

[324] Umstritten ist die Frage, ob das Werk vollständig sei (so FELDMAN, Prolegomenon LXXVII; CH. PERROT in HARRINGTON II 21f u.a.) oder ein Fragment, das eine vollständige Fassung voraussetze, welche bis zur Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezzar gereicht hätte (so JAMES 60-65; DIETZFELBINGER 96f; HARRINGTON in OTP II 298 u.ö.).

[325] CH. PERROT in HARRINGTON I 33f; zur Gattungsbestimmung ausführlich ebd. 22-28. Vgl. die Charakterisierungen von AntBibl als haggadischer Midrasch bei KISCH 17f; WRIGHT, Literary Genre 423f; DENIS, Introduction 162; CHARLESWORTH, Pseudepigrapha and Modern Research 170. HADOT, Le milieu d'origine 164.171, spricht von einem "midrash essénien" und stellt AntBibl neben das Genesis-Apokryphon (1QApGen). Im Unterschied zum rabbinischen Midrasch und wie das Jubiläenbuch oder 1QApGen unterscheidet AntBibl nicht zwischen biblischem Text und eigenen Hinzufügungen (vgl. HARRINGTON in OTP II 301f) und gehört damit zur Gattung der "rewritten Bible" (vgl. auch PORTON, Midrash 122-125).

[326] DIETZFELBINGER 92.

[327] In der jüngeren Forschung stehen sich eine Frühdatierung eher vor 70p (so FELDMAN, Prolegomenon XXVIII-XXXI; P. BOGAERT in HARRINGTON II 66-74; HARRINGTON in OTP II 299) und eine spätere eher nach 70 (aber jedenfalls vor 132p; so DIETZFELBINGER 96f; NICKELSBURG, Jewish Literature 267f; DERS. in STONE, Jewish Writings 109) gegenüber.

sitzen nur eine lateinische Version (einer ebenfalls verlorenen griechischen Übersetzung) sowie hebräische Fragmente (einer vermutlich mittelalterlichen Rückübersetzung aus dem Lateinischen).[328]

Charakteristisch für AntBibl ist ein oft unvermitteltes Nebeneinander von wörtlichem Bibelzitat[329] und breitest ausgeführter Paraphrase oder Interpolation; das Nebeneinander erinnert zuweilen an die palästinischen Targume, der Kontrast zwischen Zitat und Paraphrase ist jedoch noch stärker als in jenen. Man muss deshalb weit hinter AntBibl 6,1 zurückgehen, um den Ausgangspunkt der Babel-Episoden zu finden.

AntBibl 4 entspricht der Völkertafel von Gen 10 und wird abgeschlossen durch ein nur leicht modifiziertes Zitat von Gen 10,31f in AntBibl 4,17:«Dies sind die Geschlechter Noachs auf Erden (*in terris*) nach ihren Stämmen und Sprachen(*linguas*), von denen aus sich die Völker nach der Flut über die Erde verteilten (*divise sunt*).» Darauf folgt in AntBibl 5 eine detaillierte, mit genauen Zahlenangaben versehene Schilderung der Musterung aller Jafetiten, Hamiten und Semiten durch die zu ihren Königen bestellten Fenech (d.h. Peleg), Nembroth (Nimrod) und Iectan (Joktan), also eine Überlieferung, die sich nirgends in der Bibel findet. Sie wird mit folgenden Worten eingeleitet:

5,1 Damals kamen die Söhne Hams und setzten sich Nembroth zum Fürsten (*posuerunt sibi principem*). Die Söhne Jafets aber machten sich Fenech zum Anführer (*constituerunt sibi in ducem*). Indessen kamen die Söhne Sems zusammen und setzten sich Iectan als Fürsten vor. 2 Und als diese drei an einen (Ort) zusammengekommen waren (*cum venissent...in unum*), fassten sie den Plan, das Volk derer, die zu ihnen gehörten, zu

---

Mancherlei Verwandtschaften mit den Ant des Josephus (vgl. bes. FELDMAN, Prolegomenon LVIII-LXIV) lassen es geraten erscheinen, mit dem Entstehungsdatum nicht weit hinter jene (93-94p) zurück zu gehen. Ganz anders HADOT, Le milieu d'origine 153-171: 1.Jh.*a*, und nicht pharisäischer, sondern essenischer Herkunft:"aux confins de l'essénisme proprement dit et d'une sorte de prézélotisme" (171).

328 Textedition: HARRINGTON (AntBibl 6f zu Gen 11,1-9: I 86-98); vgl. KISCH (126-132). Kommentierte Übersetzungen: DIETZFELBINGER (114-119); J. CAZEAUX in HARRINGTON (I 87-99; Kommentar durch PERROT/BOGAERT ebd. II 94-99); J. HADOT in Ecrits intertestamentaires 1247-1252; HARRINGTON in OTP II 310-313; vgl. auch BOWKER, Targums 306-309. Die hebräischen Fragmente sind von HARRINGTON, Hebrew Fragments, neu ediert worden (AntBibl 6f zu Gen 11,1-9: 26-35); der hebräische Wortlaut dieser Fragmente, die von ganz unsicherem textkritischen Wert sind, wird im folgenden nur zitiert, wenn er sowohl von Gen 11,1-9MT als auch von der lateinischen Version der AntBibl in signifikanter Weise abweicht.

329 Die biblische Textvorlage der AntBibl lässt sich keiner bestimmten uns bekannten Version (etwa MT oder LXX) zuweisen; nach HARRINGTON soll sie zur "palästinischen" Textfamilie zu gehören (Biblical Text 1-17; Les Antiquités Bibliques II 77f). An manchen Stellen ist allerdings nicht sicher zu entscheiden, ob eine Lesart der biblischen Textvorlage der AntBibl oder eine targumartige Paraphrase vorliegt.

mustern und zu besichtigen. Und dies geschah noch zu Lebzeiten Noachs, dass alle an einem (Ort) zusammenkamen (*ut convenirent omnes in unum*) und einmütig (zusammen) wohnten (*et habitaverunt unanimes*). Und die Erde war befriedet (*et erat terra pacifica*).

Darauf folgt die Schilderung der Volkszählung, wobei der Hinweis wiederholt wird, dass diese zu Lebzeiten Noachs durchgeführt worden sei, wonach wieder ein Bibelzitat (Gen 9,28f in Ant Bibl 5,8cd) die Passage beschliesst:

«Und es lebte Noach nach der grossen Flut 350 Jahre. Und es betrugen alle Tage Noachs 950 Jahre, und er starb.»[330]

Der Fürstenpassus erinnert natürlich zunächst einmal an das in PRE 24[331] überlieferte Wort R. Aqibas, wonach die Turmbauergeneration sich Nimrod als König vorgesetzt hätte. Aqiba interpretiert diese Tat eindeutig als Ungehorsam Gott bzw. der מלכות שמים gegenüber, und auch AntBibl dürfte implizieren, dass es mit der durch nichts motivierten Ernennung von Fürsten nichts Gutes auf sich hatte. Darauf weist die Volkszählung hin, bei der es sich ja nicht etwa um ein harmloses, durch rein demographisches Interesse motiviertes Unternehmen handelt, sondern um eine Musterung für den Kriegsfall, wie aus sich übersteigernden Präzisierungen zu Genüge hervorgeht: die Söhne Jafets sollen nämlich "alle trainiert (*virtutificati*) und in Kampfesbereitschaft versetzt (*in procinctu armorum positi*)", die Söhne Hams "insgesamt (als) Männer der Stärke (*virtutis viri*) und mit Waffenrüstung angetan (*in apparatu armorum positi*)", und die Söhne Joktams "in Stärke (*in virtute*) und nach Kriegsvorschrift (*in precepto belli*)" vor ihren Anführern vorbeimarschiert sein (AntBibl 5,4.5.6). Hier strotzt es nur so von *viri* und *virtus,* so dass der Krieg nicht mehr weit sein kann; Frauen und Kinder dagegen werden als 'quantité négligeable' zwar erwähnt, aber nicht eigens gezählt. Die militärische Logik der Volkszählung ist offensichtlich.

Da Volkszählungen zur Erhebung der Waffenstärke im Alten Testament (vgl. Ex 30,12; 2 Sam 24 || 1 Chr 21,1-5) als in Israel zwar praktiziert, aber auf gefährliche Weise in die Sphäre sakraler Vorrechte JHWHs eingreifend dargestellt werden, muss wohl auch die Musterung in AntBibl 5 als Akt der Entfremdung von der Gottesherrschaft verstanden werden. Offen bleibt, zu welchen Zwecken die Waffenstärke der Menschheit hier registriert wird; vielleicht soll einfach der mit der Königsherrschaft (der Männer) untrennbar verbundene Hang zum Krieg und damit die Tatsache, dass die Menschen sich immer weiter von Gott entfremden, demonstriert werden. Die Vorstellung vom Krieg gegen Gott im Zusammenhang mit dem Turmbau scheinen die AntBibl jedenfalls nicht zu kennen.

Dass es sich bei der Volkszählung um einen Akt der Entfremdung von Gott handelt, wird dadurch noch besonders unterstrichen, dass gesagt wird, sie hätte noch zu Lebzeiten Noachs, des paradigmatischen Gerechten, stattgefunden. Es

---

[330] AntBibl 4,17-5,8; HARRINGTON I 80-87 (vgl. II 93f); DIETZFELBINGER 111-113; OTP II 309f.

[331] Siehe oben S. 67.

ist ein typisches literarisches Stilmittel der AntBibl, betont eine negativ wirkende Masse einer einzelnen Idealfigur gegenüberzustellen, wie wir sogleich auch am Beispiel Abrahams und der Turmbauer noch einmal sehen werden.[332]

Nicht zu übersehen ist, dass dem Kap. 5 der AntBibl die Aufgabe zukommt, einen sinnvollen Übergang von Kap. 4 (‖ Gen 9,18f; 10: Völkertrennung) zu Kap. 6f (‖ Gen 11: die ganze Menschheit beim 'Turmbau' vereint) zu schaffen: Die Stämme, die sich nach der Flut getrennt hatten, kommen zur Musterung wieder an einem Ort zusammen. Dass sie dort *unanimes* beisammenwohnten und die Erde befriedet gewesen sei, ist zweifellos als Anspielung auf Gen 11,1 zu verstehen.[333] Das Motiv der «einen Sprache», das in der Babel-Paraphrase der Ant Bibl nur in der Gottesrede in 7,2 (Schriftzitat!) vorkommt, wird hier wie bei den Rabbinen[334] als Ausdruck für einen Harmoniezustand verstanden, wobei allerdings die 'friedliche' Welt drohend durch ihre militärische Macht charakterisiert wird. Vor diesem Hintergrund spielen sich dann die beiden Babel-Episoden ab.

6,1 Diejenigen, die damals geteilt worden waren (*divisi erant*), alle Bewohner der Erde (*omnes...habitantes terram*), wohnten danach versammelt miteinander (*postea congregati habitaverunt simul*).[335] «Und als sie von Osten aufgebrochen waren, fanden sie eine Ebene im Lande Babylon[336], und dort wohnend sprachen sie, einer zu seinem Nächsten» [Gen 11,2.3a*a*]:"Siehe, es wird geschehen, dass wir zerstreut werden, ein jeder von seinem Bruder (weg), und in den letzten Tagen werden wir einander bekämpfen. Darum nun «kommt, und bauen wir für uns selbst einen Turm, dessen Haupt bis zum Himmel reichen wird, und machen wir uns einen Namen (*nomen*)» [Gen 11,4a] und Ruhm (*gloriam*) auf der Erde!"

---

332 Vgl. dazu NICKELSBURG, Good and Bad Leaders 49-65. Die negativen Haltungen werden dagegen nicht personifiziert, weshalb auch Nimrod, obwohl er zum Führer der Hamiten erkoren wurde, bei dem im folgenden berichteten Geschehen keinerlei Sonderrolle zukommt.

333 Dass schon AntBibl 5,2 und nicht erst 6,1 (dazu gleich) Gen 11 mit Gen 10 harmonisieren und darüber hinaus Gen 11,1 paraphrasieren soll, ist von den Kommentatoren bisher offenbar übersehen worden, legt sich aber auch deshalb nahe, weil AntBibl 6,1 sofort mit Gen 11,2 einsetzt.

334 Siehe oben 3.21. Die Interpretation löst die Spannung zwischen Gen 11,1 («eine Rede/ Sprache» [שפה אחת]) und Gen 10,5.20.31 (viele Sprachen [לשנות]) auf. Siehe weiter Anm. 356.

335 DIETZFELBINGER 114 übersetzt:"Diejenigen, die damals geteilt worden waren, (nämlich) alle Bewohner der Erde, *versammelten sich nachher und* wohnten zusammen." Ähnlich die anderen Übersetzungen. Das Partizip *congregati* wird als finites Verb übertragen. Rein grammatikalisch liesse sich dies zwar mühelos rechtfertigen, da die Abfolge Partizip > finites Verb fast in jedem Satz der AntBibl Ausgangs- und Folgehandlung koordiniert. An dieser Stelle aber weist *congregati* m.E. auf die in 5,2 berichtete (*ut convenirent in unum*) vergangene Handlung zurück und ist deshalb auch in der Übersetzung mit Part. perf. wiederzugeben.

336 Zur Bezeichnung des Landes als "Babylon" (anstelle von "Schinear", das in AntBibl nie verwendet wird), die sich u.a. auch in TgO, TgN und TgJ findet, siehe oben S. 14 (4).

Die etwas umständliche Formulierung des ersten Satzes zeigt, dass der Verfasser der AntBibl Mühe bekundet, nach der Schilderung des Zensus wieder zur biblischen Geschichte zurückzukommen. Mit *divisi erant* greift er das *divise sunt* von AntBibl 4,17 wieder auf, bezeichnet die Handlungsträger zudem (in Anlehnung an כל־הארץ in Gen 11,1) als "alle Bewohner der Erde"[337] und findet nach der nochmaligen (nach Kap. 5 eigentlich überflüssigen) Erwähnung des Wieder-zusammen-Kommens der Getrennten[338] seinen Bibeltext wieder. Dieser wird kurz wörtlich zitiert, aber schon in der Rede der Menschen erneut verlassen. Kaum zusammengekommen, fürchten die Menschen sofort ihre Zerstreuung; eben als waffenstrotzend einmütige Masse geschildert, erkennen sie die Fragilität der scheinbaren Einheit. Beide Befürchtungen werden im einzelnen nicht begründet, ebensowenig, inwiefern Turmbau und «Namenmachen» Zerstreuung und Feindschaft der Menschen untereinander verhindern könnten.

Der Passus dient offensichtlich als gemeinsame Einleitung für *beide* Babel-Episoden (AntBibl 6 und 7). In der Folge ist aber zunächst nur vom *«Namenmachen»* die Rede.

6,2 «Und sie sprachen, ein jeder zu seinem Nächsten» [Gen 11,3aα]:"Nehmen wir Steine (*lapides*) und schreiben wir, jeder einzelne, unsere Namen (*nomina nostra*) auf die Steine «und brennen wir sie im Feuer» [Gen 11,3aγ[339]]; und es soll, was ganz gebrannt wurde, zu Lehm und Ziegel 'dienen' (*et erit quod perustum fuerit in luto et latere*[340])!"

Dass hier Gen 11,3 paraphrasiert wird, ist ebenso offensichtlich wie die Tatsache, dass dem Verfasser der AntBibl bzw. den griechischen/lateinischen Übersetzern und vielleicht auch den Kopisten verschiedene Missgeschicke passiert sind, so dass in der vorliegenden Version z.B. die ursprüngliche Aussage, Lehmziegel hätten als Steine gedient, in ihr ganz unwahrscheinliches Gegenteil verkehrt wurde. Die Stelle hat denn auch zu verschiedenen Konjekturen Anlass gegeben.[341] Wie immer man sie im einzelnen zu rekonstruieren hat, deutlich ist

---

337 Ebenso TgN (כל דאירי דארעא) und TgF^V (כל דיירי דארעא) zur Stelle; siehe oben S. 13.

338 Diese Kohärenzstörungen liessen sich vielleicht auch literarkritisch auswerten; hier interessiert nur die Stufe der Endredaktion. Literarkritische Beobachtungen anhand der AntBibl sind deshalb so schwierig, weil wir ja vor einer von zahlreichen Missverständnissen gezeichneten doppelten Übersetzung stehen.

339 *Incendamus eos igne*; vgl. oben S. 15 (5).

340 Man beachte den Hebraismus: *erit in* für היה ל־.

341 So wird etwa lat. *lapides* einfach als "Ziegel" verstanden, obwohl diese Bedeutung für *lapis* sonst nicht belegt ist: "In view of what they did with them, *lapides* must here be 'bricks' not 'stones'" (BOWKER, Targums 306 Anm. d; ebenso HARRINGTON in OTP II 310 Anm. 6a). Eher dürfte es sich um eine lat. Fehlübersetzung von griech. *πλίνθος* handeln, das sowohl "Ziegel" als auch "Stein" bedeuten kann (PERROT/BOGAERT in HARRINGTON II 94; in Ant Bibl 6,16 werden *lapides* und *lateres* gleichbedeutend verwendet). Für den Schluss des Satzes wird ebd. vorgeschlagen:"Lire peut-être *et ce qui, dans l'argile, aura été brulé deviendra (erit) alors brique.*"

jedenfalls, dass es sich um eine isolierte haggadische Erweiterung des Motivs «Namenmachen» handelt, dessen Beziehung zum Motiv «Bauen (einer Stadt und) eines Turms» nicht mehr verstanden wurde.

Die Bedeutung des «Namenmachens» lässt sich mit Hilfe einiger anderer Stellen in den AntBibl präzisieren: Laut 44,2 stiftete die Mutter des Micha (vgl. Ri 17ff) diesen mit der Begründung:"Du wirst dir einen Namen machen vor dem Tod!" zur Herstellung von Götzenbildern (*idola*) an.[342] In 12,3 wird die Herstellung des Goldenen Kalbes (vgl. Ex 32) ausdrücklich als Erfüllung des "zur Zeit, als das den Turm bauende Volk sündigte, gesagten Wortes" gedeutet, "da Gott sprach:'Und nun, wenn ich sie nicht hindere, werden sie sich alles, was sie zu tun sich vorgenommen haben [vgl. Gen 11,6], in noch schlimmerer Weise anmassen'[343]".[344] Nach 61,5 sicherte sich David vor seinem Kampf gegen Goliat (|| 2 Sam 17) dadurch den Sieg, dass er "sieben Steine nahm und auf sie die Namen seiner Väter: Abrahams, Isaaks und Jakobs, Moses und Aarons, und seinen und den des Allmächtigen schrieb", worauf Gott ihm den über die Kampfesstärke (*super virtutem*) gestellten Engel sandte.[345] Die ersten beiden Stellen assoziieren (wie der palästinische Targum) «Namenmachen» mit Götzendienst; die andere verbindet das Schreiben von Namen auf Stein mit Unüberwindbarkeit.[346] Dass die Steine bzw. Ziegel dann für den 'Turmbau' verwendet werden sollen und damit auch der Turm ein Werk der *Idolatrie* und ein Symbol der *Unbezwingbarkeit* der Menschen darstellt, wird in AntBibl 6,2 zwar nicht gesagt, ist aber wohl aus dem Kontext zu verstehen.[347] In AntBibl 32,1 heissen die Ziegel/Steine denn auch wirklich *lateres turrificationis*.[348]

Zum Turmbau kommt es aber vorläufig nicht. Denn als jedermann seinen Stein nimmt,

---

[342] HARRINGTON I 268f (vgl. II 199); DIETZFELBINGER 220; OTP II 357.

[343] Dieser Satz, der als Zitat präsentiert wird, steht nicht in AntBibl 6; vgl. aber 7,2: "Und es wird geschehen, dass, wenn sie nicht gehindert werden, sie sich an alles wagen, was sie sich zu tun anmassen." 7,2 bezieht sich auf den Turmbau, der somit in 12,3 mit Götzendienst in Verbindung gebracht wird.

[344] HARRINGTON I 126f; DIETZFELBINGER 134; OTP II 320.

[345] HARRINGTON I 370f (vgl. II 237); DIETZFELBINGER 256; OTP II 374. Die Steine dienen als Amulette der Unbesiegbarkeit.

[346] Vgl. Offb 2,17:"Dem Sieger (*τῳ νικωντι*) werde ich...ein weisses Steinchen (*ποσηφον λευκην*) geben und auf das Steinchen einen neuen Namen (*ὀνομα καινον*, d.h. wohl den Namen Jesu) geschrieben, den niemand als der Empfänger kennt." Vgl. auch das nicht mehr angefochtene himmlische Jerusalem mit hoher Mauer, über deren 12 Toren die Namen der Stämme Israels geschrieben stehen (Offb 21,12).

[347] Vgl. Anm. 343. AntBibl steht in dieser Hinsicht also dem palästinischen Targum sehr nahe, der in der Vorstellung vom Turm als Standort eines kriegerischen Götzenbildes ebenfalls die beiden Aspekte miteinander kombiniert; siehe oben 3.13.

[348] Vgl. unten Anm. 370.

weigern sich 12 Männer, darunter Abram (Abraham), Nachor, Lot und Ruge (d.i. Regu), mitzutun. Das Volk nimmt sie erbost fest und führt sie vor seine Anführer, denen gegenüber die Verweigerer erklären:"Wir werfen nicht mit euch Steine (ins Feuer), und wir sind nicht an euren Willen gebunden. *Einen* Gott kennen wir (nur), und ihn beten wir an. Selbst wenn ihr uns mit euren Steinen ins Feuer werft, werden wir euch nicht zustimmen" (6,4c).

Die Anführer wollen in der Tat diese Strafe beschliessen, aber Joktan schlägt vor, den Verweigerern eine Bedenkzeit von sieben Tagen zu geben und sie in seinem Palast einzusperren. Dies geschieht, Joktan befreit jedoch sogleich die zwölf Männer und rät ihnen, sich im Gebirge zu verstecken:"Stark ist nämlich Gott, auf den ihr vertraut!" (6,9a). Elf Männer sind bereit, dem Rat zu folgen, nur Abraham, der "Diener Gottes", weigert sich zu fliehen:"Siehe, ich fliehe heute ins Gebirge, und wenn ich (auch) dem Feuer entgehe, so werden doch von den Bergen wilde Tiere herausgehen, und sie werden kommen und uns fressen, oder die Nahrung wird uns ausgehen und wir werden vor Hunger sterben, und wir werden als flüchtig vor dem Volk des Landes erscheinen und als solche, die in ihren Sünden zu Fall kommen. Nun aber lebt der, auf den ich vertraue, deshalb will ich mich nicht fortbewegen von meinem Ort, an den sie mich gestellt haben. Und wenn etwa bei mir eine Sünde sein sollte, so dass ich verbrannt werde, so geschehe der Wille Gottes!" (6,11b).

Nach dieser Konfession verschwinden die anderen Gefangenen, und sieben Tage später findet man nur noch Abraham im Gefängnis. Dieser wird nach längerem Hin und Her von Joktan persönlich mit den Steinen ins Feuer geworfen. "Gott aber erregte ein grosses Erdbeben, und es ergoss sich das Feuer aus dem Ofen und sprang hervor in Flammen und Flammenfunken; und es verbrannte alle ringsum Stehenden vor dem Ofen. Und es waren alle, die verbrannt wurden an jenem Tag, 83'500. Dem Abraham aber geschah nicht einmal eine geringe Verletzung bei dem Feuerbrand" (6,17). Als er herauskommt, fällt der Ofen zusammen. Der standhafte Held geht ins Gebirge, holt dort seine elf Gefährten und führt sie zurück. "Und sie nannten jenen Ort nach dem Namen Abrahams und in der Sprache der Chaldäer 'Beli'[349], was übersetzt heisst: 'Gott'[350]" (6,18d).[351]

---

[349] Im Text steht *Deli*; Konjektur zu *Beli* < *Bēl*/Marduk nach HARRINGTON II 97f (anders GINZBERG, Legends V 198:"read Uri instead of Deli", ohne Begründung; vgl. zur Lokalisierung der Legende in Ur oben Anm. 151!). Vgl. dazu die oben in Anm. 225 zitierte, wohl fälschlich dem SamAn zugeschriebenen Notiz eines unbekannten Geschichtsschreibers, wonach Babylon wegen Belos, der dort einen Turm gebaut habe, auch "Belos" genannt worden sei.

Viel einfacher formuliert die hebräische Version:"Und sie nannten den Namen des Ortes 'der Gott Abrams' (אלהי אברם)" (HARRINGTON, Hebrew Fragments 30f).

[350] *Bēl* heisst eigentlich nur "Herr", bezeichnet aber bes. Marduk als den höchsten Gott und somit "Gott" schlechthin.

Ein Missverständnis scheint mir in bezug auf die Benennung des Ortes "nach dem *Namen Abrahams*" bei den Kommentatoren vorzuliegen, die seit FELDMAN, Prolegomenon LXXXIX, auf den bei Josephus genannten Ort *ἀβραμου οἰκησις* "Wohnstatt Abrahams" in der Gegend von Damaskus verweisen, der vom jüdischen Historiker als Zeugnis für die Berühmtheit Abrahams zitiert wird (Ant 1,160; JOSEPHUS IV 180f). Mit dem Ort in Chaldäa von AntBibl 6,18 könnte dieser direkt ohnehin nichts zu tun haben. Ich bezweifle aber, dass in AntBibl 6, 18 überhaupt von einem Ort, der den Namen "Abram" o.ä. trug, die Rede ist, wird doch deutlich nur ein *einziger* Ort (mit Namen "Beli") benannt. Vielmehr scheint am Ende der Episode über das «Namenmachen» eine homiletische Metapher vorzuliegen: Abraham hat sich gewei-

Der anonymen Masse derjenigen, die sich «einen Namen machen» wollen, wird hier der exemplarisch standhafte und auf den einen Gott vertrauende Abraham gegenübergestellt.[352] Er als einziger hat sich der Versuchung gegenüber bewährt; ihn wird Gott deshalb erwählen.

Vorerst aber setzt die Erzählung, zum zweiten Mal, mit dem *Turmbau* ein.

7,1 Und es geschah nach diesen Geschichten[353], (da) war das Volk der Erde nicht von seinen bösen Absichten bekehrt, und sie kamen wiederum bei ihren Anführern zusammen und sprachen:"In Ewigkeit soll das Volk nicht bezwungen werden (*in secula non vincetur populus*)! Und nun «kommen wir zusammen und bauen wir uns eine Stadt und einen Turm» [Gen 11,4a], der niemals vernichtet werden soll!"

Die Wendung "Volk der Erde" scheint wiederum an Gen 11,1 (כל-הארץ) anknüpfen zu wollen, und dementsprechend wird ein erneutes Zusammenkommen berichtet. Ebenso ist es eine anonyme Masse (nicht nur ein despotischer König, etwa Nimrod), von der das Projekt ausgeht. Das Volk, seit der Musterung in Kap. 5 als waffenstarkes Heer bekannt, will seine Unbezwingbarkeit, die mit dem Amulettzauber des Schreibens von Namen auf Steine nicht gewahrt werden konnte, nun durch den Bau einer unzerstörbaren Festung sichern.

Das Baumotiv erlaubt es dem Verfasser der AntBibl, im Bibelzitat auch die Stadt zu erwähnen; doch interessiert diese weiter nicht, da das Thema der Unvernichtbarkeit sich offenbar nur auf den Turm bezieht. Hervorzuheben ist, dass dieser einfach als mächtiges Bollwerk verstanden wird und von seiner Höhe gar nicht die Rede ist; dass «seine Spitze am Himmel» sein soll, wie es in Gen 11,4 heisst, wird nicht gesagt.[354] Der Turm bedroht also nicht die Wohnstatt Gottes; er ist kein offensiver Brückenkopf, sondern ein defensives 'réduit', das *in secula* der Unbezwingbarkeit des Volkes dienen soll.

---

gert, sich «einen Namen zu machen», Gott hat ihn aus der Bedrängnis errettet: der "Name Abrahams", so ist nach der eindrücklichen Rettungsgeschichte deutlich geworden, ist demnach niemand anderer als *Gott selbst*. Nach *ihm* wird darum der Ort der Errettung benannt.

[351] Vgl. zu dieser und anderen Varianten der (von Dan 3 inspirierten) Legende von Abraham im Feuerofen GINZBERG, Legends V 214f; (STRACK/)BILLERBECK, Kommentar I 666f; III 35f.215.497; IV 454; VERMES, Scripture and Tradition 85-90; BOWKER, Targums 187-189. Siehe schon oben Anm. 151 sowie weiter unten 4.2.

[352] Vgl. NICKELSBURG, Good and Bad Leaders 51f. Zur ganzen Episode vgl. auch F.J. MURPHY, Divine Plan, Human Plan: a Structuring Theme in Pseudo-Philo: JQR 77 (1986) 5-14, bes. 5-10. "The most pressing need of the author's time seems to be leaders who can both clearly discern God's will and move decisively to implement it" (ebd. 14).

[353] Hebraismus: lat. *verba* < hebr. דברים (vgl. DIETZFELBINGER 118 Anm. 1a; so die hebräische Version: HARRINGTON, Hebrew Fragments 32f).

[354] Die hebräische Version hat וראשו בשמים nachgetragen (HARRINGTON, Hebrew Fragments 32f mit Anm. 1).

> **7,2** Und als sie zu bauen begonnen hatten, «sah Gott die Stadt und den Turm, den die Menschensöhne fabrizierten, und er sprach:"Siehe, ein Volk und eine Sprache (ist) allen (eigen); und was sie zu tun begonnen haben» [Gen 11,5.6a], wird die Erde nicht ertragen und der Himmel, der (es) sieht, nicht dulden. Und es wird geschehen, dass, wenn sie nicht gehindert werden, «sie sich an alles wagen, was sie sich zu tun anmassen» [Gen 11,6b]."

Unvermittelt tritt Gott mit einer langen Rede auf, deren Anfang v.a. aus dem Schriftzitat besteht; wo der Verfasser ergänzt, bleibt er im Floskelhaften. Warum Gott die Menschen hindern sollte (da diese ihn ja nicht bedrohen), ist nicht klar. Ist der Unbezwingbarkeitswahn *in secula* ein Affront gegen Gottes Allmacht[355]? Die Paraphrase bleibt hier so eng an die biblischen Vorlage fixiert, dass genauere Erklärungen offenbar unnötig erschienen.

Ebenso verhält es sich in der Fortsetzung, wo die Sprachvermengung etwas abrupt (da das Projekt der Menschen in AntBibl ja bisher in keiner Weise mit der «einen Rede/Sprache» in Zusammenhang stand[356]) einfach nach der Schrift zitiert wird.

> **7,3** "«Und deshalb» siehe, «ich(!)[357] will ihre Sprachen (*linguas*!)[358] teilen» [Gen 11,7a] und sie zerstreuen in alle Gegenden, dass keiner seinen Bruder erkenne und «sie nicht hören[359], jeder einzelne die Sprache seines Nächsten» [Gen 11,7b] ..."

---

355 17mal bezeichnen die AntBibl Gott mit dem Titel *Fortissimus* "Mächtigster"; vgl. PERROT/BOGAERT in HARRINGTON II 123.

356 Die «eine Sprache» von Gen 11,1 wurde in AntBibl 5,2 mit *unanimes* paraphrasiert; AntBibl 7,3ff; 32,1 (unten Anm. 370) ist immer von der Verwirrung der Sprache*n* (Plural!) die Rede. In der hebräischen Version ist diese Differenz gegenüber Gen 11,1-9 wieder verwischt worden: Zwar erscheint auch hier die Wendung שפה אחת nur in der Gen 11,6 zitierenden Gottesrede von AntBibl 7,1, während in 5,2 entsprechend dem lat. *unanimes* hebr. נפש אחד, "eine 'Seele'" steht. Aber in hebrAntBibl 7,3.5 (32,1 fehlt) ist dann doch wiederholt von der Verwirrung "ihrer Sprach*e*" (לשונם, nicht לשנותם; beachte לשון anstatt שפה!) die Rede (HARRINGTON, Hebrew Fragments 32f).

357 Anstelle des göttlichen Plurals in Gen 11,7MT, der sich auch in sämtlichen antiken Versionen findet, setzt der Verfasser der AntBibl einen Singular. Will man nicht annehmen, er sei hier von einer uns nicht mehr erhaltenen Version (etwa von einem hypothetisch aufgrund rabbinischer Überlieferungen erschlossenen "original text of the LXX": vgl. S. 21f mit Anm. 43) abhängig, darf man mit einer bewussten Abänderung rechnen, die nicht nur die Einzigkeit Gottes (vgl. das Glaubensbekenntnis der 12 Männer in AntBibl 6,4: *unum Dominum novimus*!) betont, sondern auch die Engel von der Turmbau-Episode fernhält. AntBibl 32,1 weiss zu berichten, dass die Engel gegen Abraham neidisch waren und eiferten, als ihm in höchstem Alter aus unfruchtbarem Mutterschoss ein Sohn geboren wurde (HARRINGTON I 244f; vgl. II 170; DIETZFELBINGER 194; OTP II 345; zur rabbinischen Engelpolemik vgl. ALEXANDER, The Targumim and Early Exegesis 60-71).

358 Siehe hierzu oben S. **17** (11) und **19** (15); frühjüdische Parallelen AntBibl 32,1 (Anm. 370); Jub 10,22f (S. 106); GrBar 3,6 (S. 148).

359 Hebraismus: lat. *nec audiant* < hebr. שמע, "hören, verstehen" (vgl. Gen 11,7MT und die hebräische Version von AntBibl 7,3; HARRINGTON, Hebrew Fragments 32f mit Anm. 5).

Dagegen passt das Thema der «Völkerzerstreuung» besser zum wiederholt verwendeten Motiv des Zusammenkommens, der Konzentration der Menschen um ihr Projekt; es wird deshalb in AntBibl breit paraphrasiert:

"...und ich werde sie den Felsen überlassen, und sie werden sich Zelte bauen mit Strohhalmen, und sie werden sich Höhlen graben und wie die Tiere des Feldes dort wohnen.[360] Und sie werden so vor meinem Angesicht sein für alle Zeit, dass sie niemals (mehr) solches ausdenken sollen, und wie Wassertropfen werde ich sie erachten, und mit Speichel werde ich sie vergleichen [vgl. Jes 40,15LXX], und den einen wird ihr Ende durch (Überfluss an) Wasser kommen, die anderen aber werden vor Durst vertrocknen."

Dies alles aber ist nur die Kontrastfolie für die *Erwählung Abrahams*, des Einen, der sich bewährt hat:

7,4 "Und vor diesen allen will ich meinen Knecht (*puerum meum*) Abram erwählen, und ich will ihn hinausbringen aus ihrem Gebiet und will ihn in ein Land bringen, das mein Auge von Anfang her (*ab initio*) ersehen hat. Als alle Bewohner der Erde vor meinem Angesicht sündigten und ich das Wasser der Flut herbeiführte, da vernichtete ich es nicht, sondern bewahrte es. Es brachen nämlich gegen jenes (Land) die Quellen meines Zorns nicht auf, und das Wasser meiner Verzehrung kam nicht auf es herab.[361] Dort also will ich meinen Knecht Abram wohnen lassen, und ich will meinen Bund mit ihm schliessen, und seine Nachkommenschaft will ich segnen, und ich werde sein Herr sein, Gott, in Ewigkeit."

So schlägt der Verfasser der AntBibl bereits die Brücke von Gen 11 zu Gen 12; AntBibl 8 wird konsequent mit der Wanderung Abrahams nach Kanaan einsetzen.[362] Zuvor aber führt der Blick noch einmal zum Turm und zu dessen Er-

---

360 Die Realisierung dieser Bestrafung, die der sicher befestigten Stadtkultur die mühselige Existenz von Nomaden und Höhlenbewohnern entgegensetzt, wird in der Folge nicht ausgeführt. In Kap. 8 ist von der Stadt Sodom, vom König und seinen Beamten in Ägypten die Rede, und an keiner Stelle setzen die AntBibl die in 7,3 angedrohte Unkultur voraus.

361 Zu der von Ez 22,24 abgeleiteten Vorstellung, Palästina sei von den Wassern der Sintflut verschont geblieben, vgl. (STRACK/)BILLERBECK, Kommentar I 841; BOWKER, Targums 170 mit Anm. a; PERROT/BOGAERT in HARRINGTON II 99. Vgl. auch oben Anm. 113.

362 Auch in der zweiten Babel-Episode wird also Abraham, der Gerechte, einer anonymen Masse von Sündern gegenübergestellt, wenn auch diesmal nur in der Gottesrede und nicht im Erzählablauf selbst. NICKELSBURG, Good and Bad Leaders 49-65, hat diese besondere Profilierung einzelner Gestelten, die das Ideal des Gesetzesgehorsams und des Vertrauens auf den Bund Gottes mit Israel repräsentieren, als besonderes Stilmittel der AntBibl erkannt und es mit der Situation des pharisäischen Judentums um 70p in Verbindung gebracht:"...its references to bad leaders, and its repeated description of the appearance of good leaders would fit rather well into the circumstances of the Jewish War with its proliferation of would-be Messiahs, prophets, and demagogues. (...) In the midst of oppression, disillusion, dissolution, and despair spawned by the events of 70, this author preaches a message of hope, appealing to God's promises to Abraham and Israel's status...as God's chosen people" (ebd. 63; vgl. DERS. in STONE, Jewish Writings 109f). Die Babel-Episoden bilden mit der Demonstration des hervorragenden Gottvertrauens Abrahams die Ätiologie dieser Erwählung; vgl. unten Anm. 370!

bauern zurück. AntBibl bietet die älteste Version zweier typisch haggadischer Interpolationen in bezug auf das Ende des Turmbaus:

> **7,5** Als aber die Bewohner der Erde (schon) begonnen hatten, den Turm zu bauen, teilte Gott ihre Sprachen (*linguas*!) und änderte ihr Aussehen (*mutavit eorum effigies*)[363], und keiner erkannte (mehr) seinen Bruder; «nicht (mehr) hörten[364] sie, jeder einzelne die Sprache seines Nächsten» [Gen 11,7b].
>
> Und so geschah es, dass, wenn die Bauleute (*edificatores*) ihren Hilfsarbeitern (*ministris*) befahlen, Steine zu bringen, jene Wasser brachten, und wenn sie Wasser verlangten, jene Stroh brachten.
>
> Und da ihr Plan durchkreuzt war, «hörten sie auf, die Stadt(!)[365] zu bauen. Und der Herr zerstreute sie von dort über das Angesicht der ganzen Erde. Und darum wird der Name» jenes Ortes «<Verwirrung> (*Confusio*) genannt, denn dort verwirrte Gott ihre Sprachen (*linguas*!), und (von) dort zerstreute er sie über das Angesicht der ganzen Erde» [Gen 11, 8b.8a.9].

Die Zerstörung des Turms erübrigte sich vielleicht, weil dessen Bau erst gerade begonnen hatte. Dafür trifft die Intervention Gottes die Turmbauer: Das Motiv der verwandelten Gestalt findet sich auch in bSan 109a[366] und GrBar 2f[367], dasjenige von den Missverständnissen unter den Bauleuten in GenR 38,10[368]; beide fehlen dagegen in den stärker 'hellenisierenden' Schriften.

So wird die lange Paraphrase der Babel-Erzählung in AntBibl wieder durch ein wörtliches Schriftzitat abgeschlossen.[369] Dann wendet sich das Interesse de-

---

363 Die hebräische Version formuliert ausführlicher: וישנה דמותם לדמות קופים, "und er änderte ihre Gestalt zu Affengestalt" (HARRINGTON, Hebrew Fragments 32f). Sie fügt damit ein Detail hinzu, das wir so nur noch aus bSan 109a (oben S. 77) kennen.

364 Vgl. Anm. 359.

365 Da unmittelbar zuvor ausdrücklich auf den Bau des Turmes Bezug genommen wird, muss die Nennung der Stadt allein (*civitatem*) an dieser Stelle erstaunen; aber AntBibl nimmt, wenn er MT zitiert, Inkonsistenzen wiederholt in Kauf. Die hebräische Version liest dagegen ויחדלו לבנות את המגדל, "da hörten sie auf, den *Turm* zu bauen" (HARRINGTON, Hebrew Fragments 34f mit Anm. 15) und glättet so mit Rücksicht auf den unmittelbaren Kontext.

366 Vgl. Anm. 363.

367 Siehe unten 3.37.

368 Siehe oben S. 76!

369 Auch hier ist es nicht möglich, die genaue Textvorlage mit einer der bekannten Versionen zu identifizieren. Die Übertragung des Namens "Babel" zu *Confusio* entspricht der LXX und VetLat; vgl. oben S. 18 (14)! Im hebräischen Original der AntBibl stand hier zweifellos "Babel". Die Namensätiologie fehlt in der erhaltenen hebräischen Version (vgl. HARRINGTON, Hebrew Fragments 34f). Bemerkenswert ist, dass der Verfasser der AntBibl gegenüber Gen 11, 8 den Text geglättet hat, indem er die Notiz vom Aufhören des Baus (11,8b) vor diejenige der Zerstreuung (11,8a) stellte.

finitiv Abraham und Israel, dem Bund und dem Gehorsam gegenüber Gottes Gesetz zu.[370]

3.35. Ant 1,109-121: Nimrods Widerstand gegen die göttliche koloniale Weltordnung nach Flavius Josephus

Eine fast ebenso ausführliche Paraphrase der Babel-Episode findet sich im 20bändigen Monumentalwerk des Josephus, den "Jüdischen Altertümern".

Ant *Antiquitates Iudaicae*, eigentlich *Ιουδαικη 'Αρχαιολογια*, eine Geschichte der Juden von der Weltschöpfung bis ins Jahr 66p, d.h. der Zeit der letzten römischen Prokuratoren in Judäa. Das Werk ist 93-94p unter dem Patronat eines wohlhabenden und gelehrten römischen Literaten namens Epaphroditus entstanden. Es sollte dazu dienen, Missverständnisse der römischen Leser in bezug auf das jüdische Volk und dessen Sitten zu beseitigen und das besondere Alter, die Grösse und Dignität des jüdischen Volkes hervorheben.
Wie alle Schriften des Josephus sind die Ant von einer doppelten Loyalität gezeichnet: einerseits den römischen Adressaten, anderseits dem jüdischen Volk gegenüber. Josephus verbindet geschickt Bibel, frühjüdische Traditionen und Überlieferungen der griechisch-hellenistischen Historiker und legt durch seine paraphrasierende und deutende Redaktion der verschiedenen Quellen "the basis for accomodation between rabbinic Judaism and the Roman authorities"[371].

---

[370] In **AntBibl 32,1** (HARRINGTON I 244f; DIETZFELBINGER 193f; OTP II 345; fehlt in der hebräischen Version) findet sich im Rahmen eines heilsgeschichtlichen Rückblicks im Debora-Lied (das inhaltlich mit dem biblischen Debora-Lied Ri 5 nichts zu tun hat), ein Résumé der Babel-Episoden. Diese bilden hier überhaupt den Ausgangspunkt der ganzen Heilsgeschichte:

> **32,1** Dann sagten Debora und Barak, der Sohn Abino(am)s und das ganze Volk einmütig (*unanimiter*) dem Herrn einen Hymnus an jenem Tag, indem sie sprachen:"Siehe, von der Höhe hat der Herr uns seine Herrlichkeit (*gloriam suam*; vgl. 6,1) gezeigt, wie er getan hat von (seinen) Höhen (*superioribus locis*) her, als er seine Stimme aussandte, um die Sprachen(!) der Menschen zu verwirren. Und er erwählte unser Volk (*gentem nostram*) und holte aus dem Feuer Abraham, unseren Vater, und er erwählte ihn vor allen seinen Brüdern und beschirmte ihn vor dem Feuer und befreite ihn von den Ziegeln des Turmbaus (*liberavit eum de lateribus turrificationis*). Und er gab ihm einen Sohn..."

Bemerkenswert ist hier natürlich einmal der Begriff der *turrificatio*, der auf die zunehmende Verselbständigung des Turmbau-Motivs weist. Daneben fallen v.a. zwei Berührungen mit rabbinischen Traditionen auf: Die Intervention Gottes *superioribus locis* erinnert an die Bezeichnung העליונים für die Wohnstatt Gottes im Himmel, welche die Turmbauer nach dem Midrasch einnehmen wollten (oben S. 69f), und die Vorstellung, Gott habe *emittens vocem suam* gegen die Turmbauer eingegriffen, an die Assoziation mit Ps 2,5 ("Da redet er zu ihnen in seinem Zorn..."), wie sie TanB 4,24 (oben S. 79) vollzieht.

[371] H.W. ATTRIDGE in STONE, Jewish Writings 210; vgl. die Gesamtdarstellung zu Leben und Werk des Josephus ebd. 185-232, zu den Ant bes. 210-227, und FELDMAN, Flavius Jo-

In der Paraphrase der Turmbaugeschichte durch Josephus lassen sich zwei Texteinheiten verschiedener Länge unterscheiden: Josephus' eigene Bearbeitung, die Überlieferungen verschiedenster Herkunft, u.a. haggadische Traditionen, wie wir sie schon im rabbinischen Midrasch kennengelernt haben, verwendet, sowie ein ausdrücklich als Sibyllenzitat gekennzeichneter Einschub in 1,118. Diese beiden Einheiten werden im folgenden gesondert kommentiert.[372]

a) Josephus' eigene Paraphrase

setzt mit der stark erweiterten Wandernotiz ein, die nicht wie in der biblischen Vorlage auf die «ganze Erde», d.h. alle Menschen, sondern zunächst nur auf die Noachsöhne bezogen wird.

1,109 Die drei Söhne Noachs, Sem, Jafet und Ham, die hundert Jahre vor der Flut geboren waren [vgl. Gen 5,32; 7,6], stiegen als erste von den Bergen in die Ebenen (*εἰς τα πεδια*) hinab, um dort zu wohnen. Sie ermutigten die andern[373], die wegen der Flut

---

sephus Revisited, bes. 779-859. "Narrative material, suitable as it is for Josephus' historical aims, receives more of his attention, and he expands it in several regular ways. (...) Josephus endeavours to make biblical history more comprehensible to the Hellenistic world generally by hellenizing 'barbaric' names and by using common literary and philosophical themes. He also makes the narratives more dramatic, by focusing explicitly on the psycho-emotional impact of important scenes, by introducing rhetorical setpieces, and by highlighting the erotic possibilities of several episodes. Such literary devices serve not simply to make a more colourful and appealing story, aims later admitted by Josephus (14,2), but to provide a foundation for the theological and ethical messages which he wishes to extract from biblical history" (ebd. 212f). Vgl. auch allgemein zu Josephus' Verwendung der Schrift FELDMAN in MULDER/ SYSLING, Mikra 455-518.

Dass Josephus sein Werk in Ant 1,10-13 selbstbewusst mit der "Ur-Septuaginta" vergleicht, wurde bereits festgestellt (oben S. 84); zu seinem Verständnis der biblischen Urgeschichte ebd. mit Anm. 200!

[372] Text und kommentierte Übersetzung von Ant 1,109-121: JOSEPHUS IV 52-59. Zu den hier von Josephus verwendeten Quellen und Überlieferungen vgl. bes. RAPPAPORT, Agada und Exegese 12f.97-99; FRANXMAN, Genesis and the "Jewish Antiquities" 93-100; FELDMAN, Josephus' Commentary 128-130. Die Hestiaios, dem Autor einer "Phönizischen Geschichte" (vgl. Ant 1,107), zugeschriebene Notiz über Priester, welche die heiligen Gefässe des Zeus Enyalios "nach Senaar in Babylonien gebracht" hätten (Ant 1,119), hat mit der Turmbau-Erzählung nichts zu tun. Sie dient Josephus nur dazu, seine Leser daran zu erinnern, dass der seltene Name "Senaar" (Schinear) ihnen auch aus der griechischen Geschichtsschreibung bekannt sein müsste und nicht nur ein Kuriosum des biblisch-jüdischen Onomastikons ist.

[373] Mit den 'andern' sind die Nachkommen der Noachiden gemeint, die später (die Völkertafel Gen 10 wird von Josephus erst in Ant 1,122-147 aufgenommen) über die ganze Erde zerstreut werden sollten. Die ältere Generation ist hier in ihrem furchtlosen Vertrauen Vorbild für die jüngeren - ein moralisierender Topos, wie er bei Josephus nicht überrascht (vgl. ATTRIDGE, Interpretation of Biblical History 109-176; DERS. in STONE, Jewish Writings 224f, zu

die Ebenen fürchteten und zögerten, von den höher gelegenen Orten (*ἀπο των ὑψηλων*) herabzukommen (*καταβασιν*), es ihnen gleichzutun[374]. **110** Und die Ebene, in der sie zuerst siedelten, heisst Senaar.[375]

Gleich zu Beginn der Episode wird ein für Josephus zentrales Motiv angesprochen: die *Angst der Menschen vor einer neuen Flut*. Sie wird im folgenden auch mit dem Turmbau in Verbindung stehen. Ist sie uns als Motivation für diesen auch aus dem rabbinischen Midrasch bekannt[376], so stellt sie bei Josephus ein grundsätzlicheres Thema dar, an dem er das Verhältnis der Menschen zur von Gott gegebenen Weltordnung (vgl. Gen 1,28; 9,1.7!) explizieren kann.

---

anderen moralisierenden Tendenzen in den Ant). Es besteht deshalb kein Anlass, mit FRANXMAN (Genesis and the "Jewish Antiquities" 94; vgl. JOSEPHUS IV 53 Anm. d) anzunehmen, wir hätten hier "a tell-tale remnant of another tradition wherein others besides those in the ark survived".

374 "Whereas the Bible says nothing of the descent of Noah's sons from the mountains to the plains, ...Plato has remarkably similar language (Laws 3.677 B 1-3), when he speaks of the fear of the survivors of the flood which prevented their descending (*καταβαινειν*) from the heights (*ἐκ...των ὑψηλων*) into the plains (*ἐις τα πεδια*)" (FELDMAN, Flavius Josephus Revisited 795; vgl. DERS., Josephus' Commentary 128). An der angegebenen Stelle, die eine von "antiken Überlieferungen" (*παλαιοι λογοι*, Gesetze 3.677 A) ausgehende Diskussion über die Reorganisation der menschlichen Gesellschaft nach der Flut eröffnet, ist allerdings nicht von der Furcht der Überlebenden, sondern davon die Rede, dass nur wenige die Flut überlebt haben dürften, "etwa Hirten auf den Bergen, kleine lebende Funken, die sich vom Geschlecht der Menschen auf den Gipfeln gerettet hatten" (3.677 B). Die Fortsetzung bezeichnet deren Zustand als "ungeheure und erschreckende Einsamkeit" (*μυριαν μεν τινα φοβεραν ἐρημιαν*, 3.677 E). Erst in 3.678 C finden sich die von FELDMAN notierten Parallelen:"Von den Höhen wieder in die Ebene hinabzusteigen (*ἐκ γαρ των ὑψηλων εἰς τα πεδια καταβαινειν*), dazu...dröhnte ihnen allen noch eine Furcht (*φοβος*) in den Ohren." Liest man über diese Stichworte hinaus weiter, findet man noch ein anderes Motiv, das an Gen 11,1-9 erinnert, nämlich der unter den nachsintflutlichen Menschen herrschende Friede:"Erstens hatten sie sich gern und waren freundlich zueinander, weil es ihrer so wenige gab (*πρωτον μεν ἠγαπων και ἐφιλοφρονουντο ἀλληλους δι'ἐρημιαν*); des weiteren gab es keinen Hader (*περιμαχητος*) unter ihnen..." (3.678 E, vgl. 3.678 C; alle Zitate nach PLATON XI/2 10-13; GIGON/RUFENER VII 88-92). Dieser Zustand wird von Plato aber mit genügend Lebensraum, genügend Nahrung für alle und mit dem Fehlen des Waffen produzierenden Metallhandwerks begründet und nicht mit einer wie immer gearteten Spracheinheit in Verbindung gebracht. Dass der Friede unter den Menschen genügend weiten Lebensraum voraussetzt, weiss auch Josephus (vgl. unten Ant 1,110!).

375 Nichts in dieser weitläufigen Paraphrase von Gen 11,2 setzt die Interpretation von hebr. מקדם als aram. בקדמיתא im Sinne von "in der Vorzeit" durch TgO (siehe oben 2.22.) voraus (gegen FRANXMAN, Genesis and the "Jewish Antiquities" 95; vgl. FELDMAN in MULDER/SYSLING, Mikra 459).

376 Siehe dazu oben 3.24.

Bedenken bezüglich einer neuen Flut waren zuvor schon von Noach geäussert worden:

1,96 Noach befürchtete, Gott, der die Menschheit zur Vernichtung verurteilt hatte, würde nun jedes Jahr die Erde überfluten, und er brachte deshalb Brandopfer dar. Und er bat ihn (Gott), er möge die ursprüngliche (gute) Weltordnung (*της πρωτης ευταξιας*) aufrechterhalten und kein solches Unglück mehr aufzwingen, durch das allem Lebendigen der Untergang drohen würde, und, nachdem er nun die Bösen bestraft hatte, vielmehr die bewahren, welche wegen ihrer Rechtschaffenheit übriggelassen und des Entrinnens würdig erachtet worden waren. **97** Deren Los wäre nämlich noch schlimmer, und zu noch grösserem Unglück wären sie verurteilt, wenn sie nicht vollkommen sicher gerettet wären, sondern nur aufbewahrt für eine andere Flut; denn sie würden die erste (Flut) fürchten und davon erzählen, nur um Opfer der zweiten zu werden. **98** Er bat ihn (Gott) deshalb, nun gnädig sein Opfer anzunehmen und nicht mehr solchen Zorn über die Erde zu bringen, damit sie (die Menschen) sich eifrig ihrer (der Erde) Bebauung zuwenden und Städte errichten könnten, ein glückliches Leben zu führen und nichts der guten Dinge, die sie vor der Überschwemmung genossen, zu entbehren hätten, so dass sie zu hohem Alter und langem Leben gelangen würden wie die Früheren.[377]

Gott nahm dieses Opfer und das Gebet Noachs an und versprach, keine Flut mehr über die Erde zu bringen, allerdings nicht ohne noch einmal darauf hinzuweisen, dass nicht erstursächlich er, sondern die Bosheit der Menschen selbst an der Katastrophe schuld gewesen sei.

Wenn nun die Söhne Noachs, diesem Versprechen vertrauend, in die Ebene zogen, dann drückten sie damit (nach Josephus) auch ihre Übereinstimmung mit der göttlichen Weltordnung aus, während die ängstlich Zurückbleibenden sich dieser verschlossen. Schliesslich folgten aber auch sie dem Vorbild ihrer Väter und siedelten sich in der Ebene von Senaar an.

1,110 (...) Als aber Gott sie aufforderte, wegen der Überbevölkerung (*δια πολυανθρωπιαν*) Kolonien (*αποικιας*) auszusenden, damit sie nicht miteinander in Streit geraten (*στασιαζοιεν*)[378], sondern viel Erde bebauend den Überfluss der Früchte geniessen würden[379], gehorchten sie Gott aus Unverstand (*υπο αμαθιας*) nicht und stürzten sich dadurch ins Unglück durch das sie die Sünde einsehen sollten. **111** Als ihre Jugend sich vermehrte[380], riet Gott ihnen erneut, Kolonien zu gründen. Sie aber, die wähnten,

---

[377] Ant 1,96-98 (JOSEPHUS IV 46-49); vgl. zu diesem Gebet auch TanB 2,17:"Noach sagte zu ihm:'Herr der Welt, vielleicht bringst du (wieder) eine Flut über die Welt?' Er sprach zu ihm:'Wie ich dir geschworen habe, bringe ich keine Flut mehr', wie es heisst:«Und JHWH roch den beruhigenden Duft» [Gen 8,21]" (BUBER 43; BIETENHARD I 53). Auf diese Parallele hat bereits RAPPAPORT, Agada und Exegese II, hingewiesen; vgl. FRANXMAN, Genesis and the "Jewish Antiquities" 88-90.

[378] Vgl. dazu oben Anm. 374 Ende!

[379] "Das ging ad hominem: Welchen Kummer hatte Rom mit der Getreideversorgung!" (BORST, Turmbau von Babel I 172).

[380] Vgl. dazu die Vermehrungsnotiz in PRE 24 (oben S. 62f Anm. 106).

nicht seinem Wohlwollen ihr Glück zu verdanken, sondern als Grund ihres Wohlstandes ihr eigenes Vermögen annahmen, gehorchten nicht. 112 Dem Ungehorsam gegen Gott fügten sie gar die falsche Meinung hinzu, dieser wolle sie nur aus Hinterlist zur Kolonisation anspornen, damit sie dann zerstreut auch leichter angreifbar würden.

Josephus verbindet erstmals explizit die Sintflutgeschichte (bzw. den Noachbund als deren Höhepunkt) mit der Babel-Erzählung, und zwar nicht nur mittels einiger beiden Episoden gemeinsamen Akteure, sondern v.a. durch ein übergreifendes Thema: dasjenige des göttlichen Segens, der die Menschen im Interesse des Friedens zur intensiven *Kolonisierung der Erde* anspornen sollte, dem diese sich jedoch verschlossen.[381]

Hier tritt nun überraschend *Nimrod* auf den Plan. Die Überheblichkeit und Verblendung der Menschen, die ihren Wohlstand eigenem Vermögen zuschreiben, Gott aber als Rivalen, ja als Feind auffassten, entsprang nämlich laut Josephus den falschen Eingebungen ihres Anführers.[382]

1,113 Zur *Hybris gegen Gott* und zur Verachtung (*ὕβριν του θεου και καταφρονησιν*) stiftete sie nämlich Nebrodes (Nimrod) an, der Enkel Hams, der von Noach abstammte, ein kühner und kämpferischer Mann. Er überzeugte sie, ihr Glück nicht Gott, sondern ihrer eigenen Tüchtigkeit zuzuschreiben. 114 Und er verwandelte allmählich die Verhältnisse (*τα πραγματα*) in eine *Tyrannis* (*εἰς τυραννιδα*), dachte er doch, die einzige Möglichkeit, die Menschen von der Furcht Gottes abzubringen (*ἀποστησειν*), sei, sie permanent auf seine eigene Kraft vertrauen zu lassen. Er drohte, dass er sich an Gott rächen würde, falls dieser die Erde noch einmal zu überfluten beabsichtige: Er würde einen Turm bauen, der höher wäre, als dass das Wasser ihn übersteigen könnte, und so die Vernichtung der Vorfahren vergelten. 115 Das Volk war sehr geneigt, Nebrods Grundsätzen (*δογμασι*) zu folgen, und hielt es für Sklaverei, sich Gott unterzuordnen.

Nichts im zuvor Berichteten musste den Auftritt Nimrods notwendigerweise nach sich ziehen. Der eben zitierte Absatz wirkt in vielem repetitiv; Josephus hat offenbar Mühe, zwischen dem Schrifttext (der «die ganze Erde» als Subjekt des Turmbaus nennt) und dem Midrasch (in dem Nimrod eine Hauptrolle spielt) zu vermitteln. Die Gestalt des Nimrod wird nicht eigentlich eingeführt, sondern (vermutlich) aus vorliegenden Midraschtraditionen übernommen. Diese geben damit der Babel-Paraphrase des Josephus ein 'politisches' Thema.

---

381 "There is an obvious contrast here between the refusal of these people to found colonies and the willingness of Abraham's sons and grandsons to follow his advice (Ant. 1.239) and found colonies in Arabia and Libya" (FELDMAN, Josephus' Commentary 129).

382 Vgl. dazu oben 3.23. Nimrod ist für Josephus' moralisierende Geschichtsschreibung ein klassischer Anti-Typos der *εὐσεβεια*:"The height of impiety consists in an improper attitude towards God's providence, either in the presumption of automatic assistance from God, or in the assumption that He is not responsible at all for human affairs. The second attitude is, of course, that of the 'Epicureans'" (ATTRIDGE, Interpretation of Biblical History 116f; zu den "Epikuräern" vgl. besonders Ant 10,278-281).

Die lange Rede Nimrods dient Josephus dazu, deutlich zwei Hauptstichworte zu markieren, mit welchen seiner Meinung nach die Babel-Episode zu interpretieren ist: *Hybris gegen Gott*[383]und *Tyrannis*[384]. Etwas vereinfachend könnte man sagen, dass Josephus mit diesen beiden Stichworten zwei der wichtigsten Interpretationstendenzen miteinander verbindet: die *narrativ* interpolierende der Haggada, welche um die Gestalt Nimrods, um Tyrannis und Despotie kreist[385], mit der *theologischen*, stärker konzeptuell interpretierenden, die den Turmbau als gegen Gott gerichtetes, ja geradezu atheistisches Projekt versteht[386]. Gegen den göttlichen Auftrag zur Kolonisation der Erde stellt sich das widergöttliche Bauprojekt als Symptom verblendeter Menschenmacht.[387] Der Turm behält allerdings menschenmögliche Dimensionen: er sollte nicht(!) bis zum Himmel reichen, sondern nur hoch genug sein, um die Flut zu überragen.

1,115 (...) So bauten sie den Turm, ohne von ihrem Eifer abzulassem und ohne bei der Arbeit zu zögern. Er stieg über Erwarten schnell in die Höhe dank der Vielzahl der Hände. **116** Seine Dicke aber war so gewaltig, dass die Höhe darüber gering erschien. Er wurde aus gebrannten Ziegeln erbaut, die mit Asphalt verbunden wurden, damit sie nicht ausgewaschen werden könnten.

Der Turmbau selbst wird von Josephus recht kurz geschildert[388], und auch die Beschreibung des Turms bleibt (abgesehen davon, dass die Wahl der Materialien mit der drohenden Sintflut begründet wird) sehr allgemein. Offensichtlich war Josephus viel mehr an den psychologischen und theologischen Motiven der Turmbauer interessiert als am materiellen Resultat ihrer Arbeit. Vielleicht lagen

---

383 Es ist zu beachten, dass entgegen dem modernen (theologisch überdeterminierten) Gebrauch des Begriffs "Hybris" dieser im antiken Griechisch jede Art von Übergriff, Anmassung, Beleidigung usw. bezeichnen kann; vgl. G. BERTRAM in ThWNT VIII 295-307; zum breiten Spektrum der Verwendung des Begriffs durch Josephus die Stellenangaben bei RENGSTORF, Complete Concordance IV 225-227. Deshalb präzisiert Josephus, dass er hier den Begriff in spezifisch theologischem Sinne verstanden haben will: *ὕβρις* <u>*του θεου*</u>Diese Wendung kommt bei Josephus sonst nur noch zweimal vor: In Ant 5,255 (JOSEPHUS V 116f) charakterisiert sie die totale Unordnung (*ἀκοσμια*) und Gesetzeslosigkeit der Israeliten vor der Berufung Jiftachs (Ri 10); in Ant 9,154 (JOSEPHUS VI 82f) disqualifiziert sie den Bau eines Baal-Tempels durch Athalja (vgl. 2 Kön 11,18) als idolatrischen Affront gegen den Nationalgott (*του πατριου θεου*) der Hebräer.

Zur Kritik des "Hybris"-Begriffs in der Rezeption von Gen 11,1-9 vgl. unten 6.33.

387 "Josephus...describes the generation of the Tower of Babel in terms of the typical tragic sequence of prosperity (*εὐδαιμονειν*), insolence (*ὕβρις*) and punishment" (FELDMAN in MULDER/SYSLING, Mikra 500). Der Bau der Stadt wird von Josephus übergangen - er wäre wohl nicht eindeutig als Akt der Hybris gegen Gott zu qualifizieren gewesen, da nach dem oben zitierten Passus Ant 1,98 (Noachgebet) Kolonisation und Städtebau ja zusammengehen. Als negative Kulturerrungenschaft stellt Josephus allerdings den Stadtbau Kains dar (Ant 1,62 zu Gen 4,17; JOSEPHUS IV 28f).

388 Das rasche Fortschreiten der Arbeit erinnert entfernt an das Wort R. Hunas in GenR 38, 8 (oben S. 71).

ihm dazu aber auch einfach keine genaueren Informationen vor. Der Baubericht wird schnell zu Ende gebracht durch eine Paraphrase von Gottes Intervention durch Verwirrung der Sprachen.

> **1,116** (...) Als Gott aber ihr unsinniges Unternehmen sah, beschloss er, sie nicht ganz zu zerstören, da sie ja durch die Vernichtung der Früheren nicht zur Besonnenheit gekommen waren[389], **117** sondern sie stattdessen in Zwietracht[390] zu stürzen, indem sie verschiedensprachig (ἀλλογλωσσους) und damit durch Vielsprachigkeit (ὑπο πολυφωνιας) verständnislos gemacht würden.
> Der Ort (τοπος) aber, an dem sie den Turm bauten, heisst heute 'Babylon' wegen der Verwirrung der ursprünglich allen gemeinsamen Sprache; die Hebräer nennen nämlich die Verwirrung 'βαβελ'.

Wie der materielle Turmbau wird auch die Intervention Gottes gegen den Turm äusserst summarisch paraphrasiert. Weder das «Hinabsteigen» Gottes noch sein Selbstgespräch noch die Motive seiner Intervention werden erwähnt; von einer Zerstörung des Turms, wie sie der Midrasch und besonders die von Josephus zitierte Sibylle kennen, ist keine Rede. Die approximative Notiz über die "Babel"-Etymologie zeigt, dass Josephus hier einfach die Schrift nachzuschreiben versucht, ohne sich auf Einzelheiten einlassen zu wollen.

Bedenken müssen ihm auch bei der Ätiologie der Vielsprachigkeit gekommen sein. Auffälligerweise übergeht die Exposition der Babel-Episode das Motiv der «einen Rede/Sprache» völlig. Nur der Respekt vor der biblischen Überlieferung dürfte ihn davon abgehalten haben, die Tradition von der Entstehung der vielen Sprachen, die manchem gebildeten Menschen des 1./2.Jhs.p obsolet erscheinen musste[391], nicht ganz fallenzulassen. Beim Abschreiben der Sprachvermengungsnotiz fühlte er sich offenbar in Beweisnot, weshalb er als zusätzliche Autorität die Sibylle zitiert (zu diesem Zitat siehe gleich). Ein Zitat des Historikers Hestiaios sollte überdies die Existenz der Ebene Senaar in Babylonien bestätigen[392] und ebenfalls die Glaubwürdigkeit der Überlieferung stützen. Die Einfügung der beiden Fremdzeugnisse lässt vermuten, dass Josephus bezüglich der Schilderung von Turmbau und Sprachverwirrung in besonderem Masse mit Einwänden seitens seiner römischen Leser rechnete.

Nachdem so mühevoll die trüben Wasser der Legende durchquert worden

---

389 Vgl. zu diesem Motiv die rabbinischen Ausführungen über die Lernunfähigkeit der Turmbauergeneration (oben S. 61)!

390 Der über die LXX hinausgehende Begriff der στασις soll nach FELDMAN (in MULDER/SYSLING, Mikra 496) an das Thema des Volksaufruhrs bei Thukydides (3,82-84) anspielen.

391 Man beachte, dass analog dazu in Ägypten die Tradition von der Entstehung der Vielsprachigkeit durch eine Intervention des Gottes Thot in römischer Zeit verschwindet (siehe unten S. 434).

392 Vgl. oben Anm. 372.

sind, wendet sich der Historiker sogleich wieder seinem Lieblingsthema zu, der Kolonisierung der Welt als Erfüllung des göttlichen Weltordnungsauftrags.

1,120 Deshalb zerstreuten sie sich aufgrund der Verschiedensprachigkeit (*ὑπο της ἀλλογλωσσιας*) und gründeten überall Kolonien. Und alle nahmen das Land, auf das sie zufällig stiessen oder wohin sie Gott führte[393], so dass jeder Kontinent von ihnen bevölkert wurde, Binnenland wie Küste; ja einige überquerten gar zu Schiff das Meer und besiedelten die Inseln.

Die Paraphrase der Babel-Erzählung wird mittels dieser Inclusio ganz in den Dienst einer kolonisatorischen Weltordnungskonzeption gestellt. Die genuinen Themen der biblischen Vorlage, die «eine Sprache» und die Sprachverwirrung, der 'Turmbau' und die Völkerzerstreuung, sind alle der einen Grundidee der Kolonisation der ganzen Erde zugeordnet, die Josephus in der weitausgreifenden Provinzen- und Völkervielfalt des römischen Reiches, in dem die jüdische Diaspora eine besonders kolonisationswillige Grösse darstellt, realisiert gesehen haben dürfte.

Ausgehend vom Hauptmotiv des göttlichen Segens, bindet Josephus Gen 11, 1-9 konsequenter als alle anderen Kommentatoren und Paraphrasten in den grösseren Rahmen der biblischen Urgeschichte ein. Dabei zögert er nicht, die Abfolge der biblischen Vorlagetexte umzuschichten (Gen 10, die sog. Völkertafel, wird *nach* der Babel-Episode eingefügt), um seinem Werk eine grössere Kohärenz und evolutive Linie zu geben. Bemerkenswert ist besonders, dass die Grundidee von der guten göttlichen Weltordnung es ihm erlaubt, den üblichen Interpretationskanon, welcher die göttliche Intervention gegen die Turmbauer als existenzmindernde Bestrafung verstand, zu durchbrechen und ihm ein anderes Modell, nämlich dasjenige der Durchsetzung von Segen und Schöpfungsordnung entgegenzusetzen.[394]

b) Das Sibyllenzitat (OrSibAnt)

des Josephus hat uns schon oben bei der Diskussion der Turmbau-Paraphrase von OrSib 3,97-107 kurz beschäftigt[395] und soll hier nur noch unter zwei Gesichtspunkten, demjenigen seiner Funktion innerhalb der Babel-Paraphrase des Josephus und demjenigen seiner Herkunft, besprochen werden. Das Zitat ist selbst eine Prosaparaphrase der sibyllinischen Hexameter und lautet:

---

393 Diese Formulierung setzt voraus, dass es einerseits von Völkern zufällig besiedelte Wohnorte, anderseits aber ausdrücklich von Gott zugewiesenes Land (wie das dem Abraham zugewiesene in Kanaan; vgl. Ant 1,154; JOSEPHUS IV 76f) gibt. Die Darstellung des Verhältnisses von Zufall (spätantike philosophisch-naturwissenschaftliche Rationalität) und Vorsehung bzw. Plan Gottes (biblische Überlieferung) bei Josephus würde eine eingehende Untersuchung lohnen.

394 Eine ähnlich starke Einbindung der Episode in den Kontext urgeschichtlich begründeter Schöpfungsordnung findet sich m.W. nur noch in 1QM 10,8-15; dazu siehe unten 10.44.

395 Vgl. Anm. 232 und Exkurs 1.

Ant 1,118 In bezug auf den Turm und die Verschiedensprachigkeit (*της ἀλλοφωνιας*) der Menschen äussert sich auch die Sibylle folgendermassen:

"Als alle Menschen gleichsprachig waren (*παντων ὁμοφωνων ὀντων των ἀνθρωπων*), bauten einige (*τινες*) einen sehr hohen Turm (*πυργον...ὑψηλοτατον*), wie um auf ihm zum Himmel aufzusteigen (*ὡς ἐπι τον οὐρανον ἀναβησομενοι δἰ 'αὐτου*). Die Götter aber (*οἱ δε θεοι*), indem sie Windstürme (*ἀνεμους*) sandten, stürzten den Turm um (*ἀνετρεψαν τον πυργον*) und gaben jedem (Menschen? Turmbauer?) eine eigene Sprache (*ἰδιαν ἑκαστῳ φωνην ἐδωκαν*). So kommt es, dass die Stadt 'Babyon' genannt wird."[396]

Zunächst einmal sind die zahlreichen Differenzen dieser Version gegenüber Josephus' eigener Paraphrase hervorzuheben[397]: Die Gleichsprachigkeit der Menschen sowie die Sprachverwirrung haben in OrSibAnt (wie in Gen 11,1-9 und OrSib 3) konstitutive Bedeutung für die Episode, bei Josephus dagegen nicht; jedem Turmbauer scheint eine eigene Sprache gegeben worden zu sein, d.h. es besteht kein expliziter Zusammenhang mit der Sprachenvielfalt der *Völker*. Nur *einige* Menschen, nicht alle sollen den Turm gebaut haben; als Motiv der Turmbauer wird der Aufstieg zum Himmel angegeben, nicht die Angst vor einer neuen Sintflut. Die Götter greifen ein und zerstören den Turm mit Hilfe von Winden, in Ant ist dagegen von einer Zerstörung keine Rede. Die Ätiologie von OrSibAnt bezieht sich auf die *Stadt* Babylon, wo bei Josephus nur vom *τοπος* die Rede war.

Zahl und Gewicht der Differenzen sind erstaunlich und können von Josephus nicht übersehen worden sein. Sie sprechen zum einen dafür, dass Josephus seine Quelle textgetreu wiedergegeben hat. Sie zeigen zum andern, dass für einen gebildeten antiken Schriftsteller bzw. Leser die Vielfalt und Verschiedenheit der Überlieferungen zur Babel-Episode keineswegs anstössig war. Nicht um kleine Details ging es Josephus, sondern um den grundsätzlichen Nachweis, dass die Turmbau-Erzählung weder eine biblisch-jüdische Erfindung noch irgendeine obskure Legende war. Konnte man die Sibylle als unabhängige Zeugin zitieren, so durfte an der Historizität der Ereignisse nicht gezweifelt werden – wenngleich man über Einzelheiten durchaus geteilter Meinung sein konnte.

Mindestens so viele Abweichungen wie von der Paraphrase des Josephus weist das Sibyllenzitat aber auch vom originalen sibyllinischen Orakel OrSib 3,97-107 auf. Schon das Vokabular der beiden Versionen berührt sich nur teilweise.[398] Zu den inhaltlichen Differenzen gehört,

---

[396] JOSEPHUS IV 56f.

[397] Vgl. auch FRANXMAN, Genesis and the "Jewish Antiquities" 99f.

[398] Übereinstimmungen:

OrSib 3, 99	*ὁμοφωνοι...ἁπαντες*	**OrSibAnt**	*παντων ὁμοφωνων*
100	*ἀναβηνʼ εἰς οὐρανον*		*ἐπι τον οὐρανον ἀναβησομενοι*
102	*ὑψοθι πυργον*		*πυργον...ὑψηλοτατον*
	ἀνεμοι		*ἀνεμους*
104	*Βαβυλωνα...πολει*		*Βαβυλωνα...την πολιν*

Aus den Übereinstimmungen allein liesse sich die Episode nicht rekonstruieren; es ist schon aus diesem Grund wenig wahrscheinlich, dass OrSib 3,97-107 die direkte Vorlage für OrSib Ant abgegeben hat. Differenzen:

98etc.	*βροτοι*		*ἀνθρωποι*
	ἔτευξαν		*ᾠκοδομησαν*

dass nach OrSibAnt nur einige Menschen den Turm bauten, nach OrSib 3 jedoch die Menschen schlechthin; entsprechend wird die Sprachverwirrung in OrSib 3 ganz ausdrücklich als Ätiologie der Völkersprachen dargeboten, während OrSibAnt in dieser Hinsicht reichlich ungenau formuliert. Das in OrSib 3 deutlich ausgesprochene Motiv der Menschen, in den Himmel hinaufzusteigen, wird in OrSibAnt mit *ὡς* eigenartig abgeschwächt.[399] Der wichtigste inhaltliche Unterschied besteht aber zweifellos darin, dass in OrSib ein einziger Gott, der "Unsterbliche", interveniert, während in OrSibAnt "die Götter" gegen den Turm intervenieren. Agieren in OrSib 3 die von der majestätisch im Hintergrund bleibenden Gottheit delegierten Winde als Subjekte der Turmzerstörung, so sind in OrSibAnt die Götter selber Subjekt und dienen die Winde nur als Instrumente der Zerstörung (vom Streit unter den Menschen ist in OrSibAnt gar keine Rede). OrSibAnt formuliert also theologisch sorgloser, anthropomorpher als die Sibylle.

Übereinstimmungen im Grundvokabular und die explizite Quellenangabe des Josephus (*Σιβυλλα λεγουσα οὑτως*) verbieten es, einen Zusammenhang zwischen den beiden Versionen einfach von der Hand zu weisen. Die Textüberlieferung verpflichtet uns weiterhin dazu, OrSib 3,97-107 als die originale Sibyllenversion zu verstehen.[400] Die Frage ist dann nur noch, wie die Abweichungen von OrSibAnt zu erklären sind. In der Forschung sind dazu hauptsächlich zwei Antworten gegeben worden: entweder hat Josephus sein Zitat eigenhändig modifiziert, oder er hat es dem hellenistischen Historiker Alexander Polyhistor, der ebenfalls eine Turmbausibylle zitiert, entnommen, aber nur die Sibylle als letztursprüngliche Quelle angegeben. Beide Erklärungen sind m.E. nicht haltbar.

Dass Josephus bei der Übernahme des Sibyllenzitats dessen Texts modifiziert haben soll, ist schon deshalb wenig wahrscheinlich, weil er dieses ja nur im Interesse einer allgemeinen historischen Plausibilisierung der Turmbau-Episode als unabhängiges und autoritatives Zweitzeugnis heranzog, an Abweichungen in Einzelheiten aber keinen Anstoss genommen zu haben scheint (s.o.). NIKIPROWETZKY u.a. nehmen an, gerade OrSibAnt *οἱ δε θεοι* anstelle von OrSib 3 *ἀθανατος* sei als exegetische Notiz des Josephus zu verstehen, welche den göttlichen Plural in Gen 11,7 («steigen wir herab...») zuhanden der römischen Leser der Antiquitates deuten wolle:"Le mot *θεοι* n'était pas insolite au regard de la Septante et, eu égard au public de Josèphe, il était plus commode pour désigner les anges."[401] Die raffinierte Erklärung übersieht, dass weder Josephus noch OrSib (noch Gen 11,7LXX!) Turmzerstörung oder Sprachverwirrung auf Engel zurückführen. Abgesehen davon hatten die Antiquitates nach allem, was wir wissen, nicht die Funktion, ihren Lesern einen quasi-exegetischen Kommentar zu den heiligen Schriften (konkret der LXX) zu liefern, sondern sie standen, zumindest nach Josephus' eigenem

---

101	*ἐπεθηκεν ἀναγκην*	*ἐπιπεμψαντες*
103	*ῥιψαν*	*ἀνετρεψαν*

usw.

399 Man denkt an eine Korrektur des Josephus, der in seiner eigenen Paraphrase ja eine andere Begründung für den 'Turmbau' liefert. Allerdings ist zu fragen, ob dieses *ὡς* nicht durch ein Versehen in der Textüberlieferung aus ursprünglichem *ὅπως* (wie es das Sibyllenzitat Alexander Polyhistors an dieser Stelle bietet, s.u.) entstanden ist:"einen sehr hohen Turm, *von wo aus* sie zum Himmel hinaufsteigen (wollten)..."; vgl. unten Anm. 405.

400 Vgl. dazu oben Anm. 232.

401 NIKIPROWETZKY, La Troisième Sibylle 22; DERS., La Sibylle juive 505f; vgl. SKINNER 230.

Anspruch, gleichrangig neben der LXX.[402] Ausserdem wäre es unverständlich, weshalb Josephus OrSib 3 *ἀθανατος* (*θεος*) zu OrSibAnt *οἱ δε θεοι* hätte korrigieren wollen, wo er in seiner eigenen Paraphrase ja ausnahmslos von *ὁ θεος* spricht. Wer wie NIKIPROWETZKY u.a. die Differenzen zwischen OrSib und OrSibAnt der redigierenden Hand des Josephus zuschreiben will, müsste dann auch die zahlreichen Differenzen zwischen OrSib Ant und Josephus' eigener Paraphrase als vom Historiker beabsichtigte Varianten erklären.

Etwas komplizierter ist das Problem bei der anderen, häufiger vertretenen These, dergemäss Josephus sein Sibyllenzitat einem Werk des Historikers Alexander Polyhistor entnommen habe.[403] Zur Überprüfung dieser These ist zunächst einmal das als Vorlage in Frage kommende Polyhistor-Zitat zu betrachten:

> "Die Sibylle sagt, gleichsprachig seien alle Menschen gewesen (*ὁμοφωνων ὀντων παντων ἀνθρωπων*). Einige von ihnen (*τινας τουτων*) hätten einen überaus grossen (*ὑπερμεγεθη*) Turm gebaut, von wo aus (*ὁπως*) sie in den Himmel aufsteigen (wollten). Gott aber (*του δε θεου*) habe, mit Windstürmen (*ἀνεμους*) den Turm anblasend (*ἐμφυσησαντος*), sie umgestürzt/zurückgewandt (*ἀνατρεψαι αὐτους*) und jedem (Menschen? Turmbauer?) eine eigene Sprache gegeben (*ἰδιαν ἑκαστῳ φωνην δουναι*). Darum werde die Stadt 'Babylon' genannt."[404]

Wie man sieht, stimmen OrSibAnt und das Sibyllenzitat des Polyhistors tatsächlich bis in Einzelheiten überein; neben wörtlichen Übereinstimmungen, aus denen sich nahezu die ganze Episode rekonstruieren liesse[405], fallen inhaltliche Übereinstimmungen auf, so etwa die den beiden Versionen eigene Besonderheit, dass nur *einige* Menschen den Turm bauten, dann aber *jedem* (Turmbauer? Menschen?) eine eigene Sprache gegeben wurde.

Daneben sind aber auch Differenzen nicht zu übersehen, zu allererst natürlich der Singular *του δε θεου*[406] beim Polyhistor, wo Josephus *οἱ δε θεοι* hat, dann aber auch Unterschie-

---

402 Vgl. dazu oben S. 84.

403 Die These wurde schon von GRUPPE, Die Griechischen Culte und Mythen 679, vertreten und findet sich ohne Diskussion und Beleg, d.h. als communis opinio vorausgesetzt, bei FRANXMAN, Genesis and the "Jewish Antiquities" 99.

404 Überliefert von Eusebius (Chronik I 24), im Syncellus (80,19) sowie von Kyrill von Alexandrien (Adversus Iulianum 19); vgl. SCHNABEL, Berossos 69f; NIKIPROWETZKY, La Troisième Sibylle 18f.

405 Übereinstimmungen (mit kleineren Varianten von OrSibAnt in Klammern): *ὁμοφωνων ὀντων παντων ἀνθρωπων τινας* (*τινες*)...*πυργον*...*οικοδομησαι* (*ῳκοδομησαν*) *ὁπως* (> *ὡς*?; vgl. Anm. 399) *εἰς* (*ἐπι*) *τον οὐρανον ἀναβωσι* (*ἀναβησομενοι*)...*ἀνεμους*... *ἀνατρεψαι* [*αὐτους*] (*ἀνετρεψαν* [*τον πυργον*]) *και ἰδιαν ἑκαστῳ φωνην δουναι* (*ἐδωκαν*)...*διο δε* (*δια τουτο*) *Βαβψλωνα*...*την πολιν κληθηναι*.

406 Der Singular ist *textkritisch* betrachtet unanfechtbar; Editionen und Kommentare ändern den Text aber häufig in einen Plural ab, wie er sich bei Josephus und Abydenus findet, für welche eine Abhängigkeit vom Polyhistor postuliert wird (vgl. etwa GRUPPE, Die griechischen Culte und Mythen 682f; GEFFCKEN, Oracula Sibyllina 52f [Apparat 1]; SCHNABEL, Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur 72). Die Frage, ob es sich beim Singular auch wirklich um die vom Polyhistor gesetzte Lesart handle oder ob die christlichen Exzerptoren an dieser Stelle den Polyhistor korrigiert haben (so etwa GEFFCKEN, Die Babylonische

de in der Formulierung der göttlichen Intervention: in OrSibAnt senden die Götter die Winde und stürzen *den Turm* um (*ἀνετρεψαν τον πυργον*), im Sibyllenzitat des Polyhistors bläst Gott mit Hilfe der Winde zwar den Turm an, stürzt aber damit die Turmbauer bzw. wendet *sie* zurück (*ἀνατρεψαι αὐτους*).

In der Regel vermerkt Josephus, welche Quellen er benutzt; in Ant 1,240 verweist er einmal ganz ausdrücklich auf Alexander Polyhistor als Gewährsmann: *μαρτυρει δε μου τῳ λογῳ Ἀλεξανδρος ὁ πολυιστωρ λεγων οὑτως*...[407] Zahlreiche Forscher sind deshalb aufgrund der Verwandtschaft der beiden Sibyllenzitate davon ausgegangen, Josephus habe auch hier von Alexander abgeschrieben, den Hinweis auf den Polyhistor aber unterlassen, weil dieser im vorliegenden Falle ja nur als Mittelsmann fungierte und die Nennung der letzturspünglichen Quelle, der Sibylle, genügen mochte.

Nun hat aber N. WALTER gegen die communis opinio der Forschung, Josephus habe aus Alexanders Werk "Über die Juden" exzerpiert, mit guten Gründen eingewandt, dass Josephus dieses Werk vermutlich gar nie direkt benutzt hat, sondern nur über die Weltgeschichte des Nikolaus von Damaskus (64a-?)[408] Kenntnis davon hatte.[409] So sind die Differenzen zwischen OrSibAnt und dem Sibyllenzitat des Polyhistors vielleicht diesem dritten Historiker zuzulasten. Aber auch die Möglichkeit, dass beide Versionen auf miteinander verwandte Sibyllenexzerpte anderer, nicht mehr identifizierbarer Herkunft zurückgehen, lässt sich nicht ausschliessen. Der Plural *οἱ δε θεοι* bei Josephus legt die Vermutung nahe, dass ihm ein – wie immer vermitteltes – heidnisches Exzerpt (vgl. Abydenus) zugrundgelegen haben dürfte.[410]

Muss hier auch manche Frage offengelassen werden, so sei doch abschliessend darauf hingewiesen, dass gerade OrSibAnt in der abendländischen Rezeption der Turmbau-Erzählung eine für die Entwicklung des 'Turms zu Babel' zum Symbol von Vermessenheit und Hybris besonders wichtige Rolle gespielt hat.[411]

Sibylle 92), lässt sich kaum sicher beantworten. Immerhin haben die Exzerptoren bei anderen Zitaten hellenistischer Historiker die Göttermehrzahl stehen gelassen (vgl. nur Eusebius, Praep Ev IX 14,2 [Abydenus] und 15,1 [Josephus]; MRAS I 500; zur Diskussion vgl. NIKIPROWETZKY, La Sibylle juive 507f).

[407] JOSEPHUS IV 118f.

[408] Vgl. zu diesem Hofhistoriker und -philosophen Herodes' des Grossen PW XVII/1 362-424; DER KLEINE PAULY IV 109-111.

[409] Überlieferung 315-318.

[410] Dass dieses nicht auf eine von der biblischen Babel-Überlieferung unabhängige babylonische Turmbausage zurückgeführt werden kann, hat oben der Exkurs 1 deutlich zu machen versucht.

[411] In Anlehnung an OrSibAnt wird die Vermeidung des Anthropomorphismus durch das Windmotiv von der niederländischen Graphik des 16.Jhs. noch einmal im Bild nachvollzogen: An die Stelle des spätmittelalterlichen Gottes im Nimbus treten nun mächtige Wolkengebilde, aus denen ein starker Wind bläst und den Turm zum Einsturz bringt. Vgl. MINKOWSKI, Aus dem Nebel 43ff, und dessen Kommentar zu einer berühmten Radierung des Niederländers Cornelis Anthonisz aus dem Jahre 1547:"Der Fluch des unsichtbaren Gottes, aus den Wolken geschleudert und von den Trompeten der Engel verkündet, zerschmettert den mächtigen Bau" (ebd. 43). Dass dies "der rabbinischen Auslegung des Genesis-Textes" entspreche, wie MINKOWSKI

3.36. OrSib 11,6ff; 1,307ff; 8,4f: Turmbau-Paraphrasen in späteren Sibyllinen

An dieser Stelle ist noch kurz auf drei weitere sibyllinische Texte einzugehen, welche ebenfalls die Turmbau-Episode thematisieren. Sie stammen aus jüngeren Spruchsammlungen, von denen zwei stark christlich überarbeitet worden sind.[412] Die uns interessierenden Passagen weisen jedoch keine Spuren christlicher Redaktion auf und dürfen jeweils zur jüdischen Grundschicht gezählt werden. Auch wenn die jüngeren Sibyllen sich teilweise deutlich an die Version von OrSib 3,97-107 anlehnen, bieten sie doch auch neue Aspekte und bezeugen damit eine Entwicklung innerhalb der frühjüdischen Rezeption von Gen 11,1-9, die hier kurz kommentiert werden soll.

Im einzelnen handelt es sich um Texte aus folgenden Büchern:

OrSib 11 Spruchsammlung jüdisch-ägyptischer Herkunft, vermutlich um die Zeitenwende in Alexandrien entstanden. Sie bietet in der Form eines Überblicks über die Weltgeschichte von der Zeit nach der Flut bis zum Tod Kleopatras und der Eroberung Ägyptens (31a) hauptsächlich anti-ägyptische Propaganda. Verschiedene Passagen formulieren in engem Anschluss an OrSib 3 (vgl. etwa 11,163-171 mit 3, 419-425 [Vergil – Homer]; 11,250-253 mit 3,397-400 [Kleopatra]; 11,285-290 mit 3,350-360 [Eroberung Ägyptens]); die Abfolge der Königreiche entspricht derjenigen in OrSib 3,159-161.[413]

OrSib 1 (+2) Die ersten beiden Bücher der OrSib bilden nach der Manuskriptüberlieferung eine Einheit. Dabei handelt es sich um ein ursprünglich jüdisches Werk, das aber stark christlich ergänzt und überarbeitet wurde. Die jüdische Grundschicht, die vermutlich noch vor 70p in Phrygien entstanden sein dürfte, teilt die Weltgeschichte nach bekanntem Schema in zehn Generationen ein; davon ist der Text für die ersten sieben und für die zehnte erhalten. Wie andere Werke der Zeitenwende verbindet OrSib 1 biblische Überlieferungen, für die der Verfasser bes. der LXX verpflichtet ist, und griechisch-hellenistische Mythologie (bes. Hesiod).[414]

---

meint, stimmt nicht; *trompetende* Engel finden sich in keiner frühjüdischen Überlieferung zur Babel-Episode, und die Zerstörung des Turms durch einen Sturm ist über die in Renaissance und Humanismus vielgelesenen Antiquitates des Josephus (genaugenommen über OrSibAnt) vermittelt worden. Vgl. dazu CH. TÜMPEL, Die Rezeption der Jüdischen Altertümer des Flavius Josephus in den holländischen Historiendarstellungen des 16. und 17. Jahrhunderts, in: H. VEKEMAN/J. MÜLLER HOFSTEDE, Hg., Wort und Bild in der niederländischen Kunst und Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts, Erftstadt 1984, 173-204, bes. 177-181.

412 Allgemein zu Sibyllen und Oracula Sibyllina vgl. oben S. 92f.

413 Vgl. bes. J.J. COLLINS in OTP I 430-433 (Lit.); DERS., The Development of the Sibylline Tradition 438-441.

414 Vgl. OTP I 330-334 (Lit.); The Development 441-446.

OrSib 8 Die Schrift zerfällt in zwei deutlich voneinander unterscheidbare Teile: eine erste Hälfte (8,1-216) jüdischen Ursprungs, vielleicht in Ägypten um 175p entstanden, und eine wesentlich später entstandene zweite Hälfte christlicher Herkunft. Die jüdische Grundschrift enthält, nach einem kurzen Rückblick auf die Frühgeschichte der Menschheit, im wesentlichen anti-römische politische Orakel.[415]

Den Paraphrasen von OrSib 11 und OrSib 8 ist gemeinsam, dass sie die Turmbau-Episode als einziges, somit als *das* herausragende Ereignis der Frühgeschichte der Menschheit präsentieren. Dies dürfte seinen Grund hauptsächlich in der mit dem Turmbau verbundenen Sprachverwirrung und Völkerzerstreuung haben, welche die Dynamik der Weltgeschichte, der sich ablösenden Reiche und ihrer antagonistischen Ambitionen ja erst ausgelöst hatte. Der Einleitung von OrSib 11 zufolge scheint überhaupt die ganze Welt bis in die Gegenwart des Verfassers hinein vom Verhängnis von Babel gezeichnet zu sein:

OrSib 11, **1** O Welt von weitzerstreuten Menschen, grossen Mauerwerken,
2 Unfassbaren Städten und zahllosen Nationen
3 des Ostens, des Westens, des Südens und des Nordens,
4 zergliedert in verschiedenste Sprachen und Königreiche,
5 'dir' will ich die schrecklichsten Dinge verkünden..."[416]

Allerdings muss gleich präzisiert werden, dass im Gegensatz zu OrSib 3,104[417] keine der drei späten Turmbau-Sibyllinen die Episode in Babylon lokalisiert (vgl. LXX). 1,15 nennt Ägypten als erstes Reich der Weltgeschichte (*πρωτη δ'Αἰγυπτος βασιληιδα δεξεται ἀρχην*). Das Turmbau-Geschehen in mythischer Ferne kennt keinen konkreten Ort in Zeit und Raum, es steht vor dem Beginn der Geschichte und *wirkt* aus mythischer Urzeit in diese hinein.

OrSib11, **6** Nachdem nämlich die Flut über die früheren Menschen gekommen war
7 und jene Generation mit viel Wasser zerstört hatte,
8 verfertigte der Allherrscher selbst (*αὐτος ὁ παντοκρατωρ*)
ein anderes Geschlecht (*ἑτερον δε γενος*) von (wiederum)
9 rastlosen Menschen (*ἀκαματων ἀνδρων*),
die, dem Himmel sich widersetzend (*οὐρανῳ ἀντιφεροντες*),
10 einen Turm erbauten zu unaussprechlicher Höhe (*ἐς ἀθεσφατον ὑψος*).
'Ihrer aller'
11 Zungen wurden gelöst (*ἐλυθησαν*):
über sie (die Menschen) nämlich löste sich (*ἤλυθεν*) der Zorn
12 des Höchsten Gottes (*ὀργη ὑψιστοιο θεου*), schoss hinunter – und es fiel
13 der gewaltige Turm (*πυργος ἀσπετος*).
Sie aber (!; *οἱ δε*) weckten üblen Streit (*κακην...ἐριν*) untereinander.
14 Dies war aber die zehnte Generation
sterblicher Menschen (*μεροπων ἀνθρωπων*).

---

[415] Vgl. OTP I 415-417 (Lit.); The Development 446-449.

[416] GEFFCKEN 174; OTP I 434.

[417] Vgl. aber oben Anm. 232.

15 Seit der Zeit, als dies geschah, war die ganze Erde zerteilt
16 in verschieden(artig)e Menschen und vielverschiedene Dialekte...[418]

Vergleicht man diese Version der Turmbau-Episode mit derjenigen von OrSib 3, so fallen verschiedene inhaltliche Verschiebungen auf: Die Distanz zwischen Gott und Menschen wird noch grösser dargestellt, der "grosse Gott" wird nun als "Höchster Gott" und als "Allherrscher" bezeichnet. Die Episode wird moralisiert, indem die Menschen gleich zu Beginn als "rastlos" qualifiziert werden, und es wird vorausgesetzt, dass der Turm in offenem Widerspruch zum Himmel erbaut wurde (Z. 9). Interessant ist, wie diese Version die Intervention Gottes gegen den Turm darstellt: vom Windsturm ist keine Rede mehr; vielmehr ist es der "Zorn Gottes"[419], der "hinunterschoss"[420] und das unaussprechlich hohe Bauwerk zum Einsturz brachte. Die Sprachverwirrung wird dagegen nur andeutungsweise (durch das passivum divinum in Z. 10f) mit der Intervention Gottes in Verbindung gebracht. Die *Menschen* (nicht die göttlichen Windstürme wie in OrSib 3) waren es, welche selbst – wohl angesichts des gescheiterten Projekts – sich untereinander zerstritten und dann über die Erde verstreuten.

In der Form einer aus frühester Urzeit vorausschauenden Prophetie paraphrasiert OrSib 1 die Episode:

OrSib1,307 (...) Dann wird danach ein weiteres leidiges, mächtiges,
308 ein zweites Geschlecht (*δευτερον αὖ γενος*; d.h. die siebte Generation)
von erdgeborenen Menschen (*χαμαιγενεων ἀνθρωπων*),
309 (nämlich dasjenige) der Titanen (erstehen).
Gleich (*ὁμοιος*) an Form (*τυπος*) wird jeder einzelne von ihnen sein,
310 an Aussehen (*εἶδος*) und Grösse (*μεγεθος*);
Anlage (*φυη*) und Sprache (*φωνη*) wird eine (einzige) sein,
311 wie schon früher von der ersten Generation an Gott sie in ihr Inneres
312 gegeben hatte.
Doch auch sie werden ein massloses Herz (*ὑπερβιον ἦτορ*) haben
313 und schliesslich planen,

---

418 GEFFCKEN 174f; OTP I 434.

419 Der griech. Begriff *ὀργη* ist in klassischer Verwendung wesentlich intentional auf einen Inhalt, nämlich Rache oder Strafe, gerichtet und kann die charakteristische und legitime Haltung des das Strafmass bestimmenden Richters bezeichnen. Wenn die Vorstellung vom "Zorne Gottes" von den Philosophen auch schon früh abgelehnt wurde, so sah doch der Volksglaube "besonders in aussergewöhnlichen Naturereignissen wie Pest, Sturm und Hagel, Misswachs und Krankheit...gerne Auswirkungen der *ὀργη* von Göttern und Dämonen" (H. KLEINKNECHT in ThWNT V 383-392, hier 388).

Die Ersetzung der Windstürme von OrSib 3 durch die *ὀργη* Gottes in OrSib 11 lässt sich durch die in der LXX und in der frühjüdischen Literatur vorherrschende Korrespondenz von hebr. אף "Nase, Schnauben, Sturm, Zorn" (vgl. bes. Jes 30,30; Jer 30,23f) und griech. *ὀργη* erklären (vgl. im allgemeinen ThWNT V 392-419, bes. 410f.413f).

420 Steht hinter dem hier verwendeten Wort *βεβοληµενη* eine Anspielung auf Babel, ja vielleicht gar eine Reminiszenz an das biblische Wortspiel בלל – בבל?

auf Verderben hin handelnd (ἐπειγομενοι προς ὀλεθρον),
314 zu kämpfen gegen den gestirnten Himmel
(ἀντιβιον μαχεσασθαι ἐπ' οὐρανῳ ἀστεροεντι).
315 Und dann wird unter ihnen das Rauschen des mächtigen Ozeans
316 rasender Wasser sein. Der grosse Sabaoth aber in Grimm
317 wird diesen Schranken setzen, da er versprach, keine Flut mehr zu bringen
318 über die übelgesinnten Menschen (ἐπ' ἀνθρωπους κακοθυμους).[421]

Man darf sich durch die besondere literarische Form dieses Textes nicht täuschen lassen: nicht ein zukünftiges Ereignis wird hier geschildert, sondern in Form einer Schau aus der Urzeit die Frühgeschichte der Menschheit paraphrasiert. Explizit ist hier nur von den Titanen und von deren Kampf gegen den Himmel die Rede (Z. 309), das Bauprojekt kommt gar nicht in den Blick. Insofern steht der Text am Rande der Rezeption von Gen 11,1-9. Dass jedoch auch hier die Turmbau-Überlieferung im Hintergrund steht, wird zum einen dadurch deutlich, dass die "siebte Generation" der in der Flut geretteten folgt, zum andern aufgrund der Verwendung zweier eindeutig aus der Turmbau-Überlieferung stammender Motive («eine Sprache», hier erweitert zur Vorstellung der völligen Gleichgestaltigkeit der frühgeschichtlichen Menschen; Vordringen "gegen den gestirnten Himmel", vgl. OrSib 3,100).

Wie diese Paraphrase zeigt, ist die Turmbau-Episode zunehmend durch die Titanenüberlieferung überformt und gleichzeitig auf pessimistisch moralisierende Weise interpretiert worden: am Anfang des überheblichen Unternehmens stand das "masslose Herz" und die konstitutive *κακοθυμια* (vgl. Z. 318) der Menschen.

Der den "Zorn Gottes" herausfordernde "Ungehorsam" der (gegenwärtigen) Welt ist für OrSib 8 der Anlass, beim Abriss über die Weltgeschichte sogleich mit dem Fall des Turms und der Sprachverwirrung einzusetzen und in dieser Weise die gesamte Geschichte als ein letztlich missratenes Unternehmen zu disqualifizieren:

OrSib 8, 1 Da ein mächtiger Zorn (μεγαλης ὀργης) kommt
über die ungehorsame Welt (ἐπι κοσμου ἀπειθῃ),
2 zeige ich Gottes Groll (θεου μηνιματα) über das letzte Zeitalter,
3 prophezeiend allen Menschen je nach ihren Städten.
4 Nachdem nämlich der Turm gefallen (ἐπεσεν), die Sprachen der Menschen
5 in viele Dialekte von Sterblichen (θνητων) zerteilt worden waren,
6 als erstes das Königreich Ägyptens, dann das der Perser,
7 der Meder, der Äthiopier und des assyrischen Babylon,
8 dann das Makedoniens...[422]

---

421 GEFFCKEN 21; OTP I 342.

422 GEFFCKEN 142; OTP I 418.

Der kurze Blick auf Turmbau-Überlieferungen in den späten Sibyllinen macht deutlich, dass die Rezeption von Gen 11,1-9 sich in diesem Bereich zunehmend auf drei Aspekte konzentrierte:

1. Die Episode erscheint als *das* herausragende Ereignis der Frühzeit, nicht zuletzt deshalb, weil hier in paradigmatischer Weise die Unüberwindbarkeit der die Menschen vom Göttlichen trennenden Schranke zum Ausdruck gebracht werden konnte.

2. Die Episode wird zunehmend durch griechische Titanenüberlieferungen überformt. Dies impliziert, dass die biblische Erzählung zunehmend unter dem Gesichtspunkt der Titanomachie gelesen und interpretiert wurde, damit aber ihr thematisches Eigengewicht mehr und mehr verloren gehen musste.

3. Die Episode wird mit Hilfe von Stichworten wie "Rastlosigkeit", "Überheblichkeit", "Hochmut", "schlechte Gesinnung", "Bösartigkeit" usw. immer stärker *moralisierend* interpretiert.

Gerade die Sibyllinen sind im frühen Christentum eifrig rezipiert worden; nicht von ungefähr sind es die hier genannten Interpretationslinien, welche in der christlichen Rezeption von Gen 11,1-9 dann besonders stark ausgezogen wurden.[423]

3.37. GrBar 2,2-3,8: der Turmbau als Theomachie und Chiffre für die Sünde der Welt

Bedenkt man die besondere Stellung, die Babel als Typos vermessener Weltmacht und Gottesverächterin par excellence in der Apokalyptik einnimmt[424], bedenkt man zudem die schon oft angetroffene Assoziation der Turmbau-Episode mit Engeln (TgJ, Jub, rabbinischer Midrasch), Giganten (SamAn) und Titanen (OrSib), dann ist es eigentlich erstaunlich, dass wir im breit ausufernden apokalyptischen Schrifttum des Frühjudentums so gut wie keine Hinweise auf die Episode finden, wogegen etwa Paraphrasen von Gen 6,1-4 und an diesen Text anknüpfende Traditionen, die ebenfalls Giganten zu einem widergöttlichen Unterfangen auftreten lassen, kaum zu zählen sind. Die m.W. einzige[425] Ausnahme findet sich in der sog. Griechischen Baruch-Apokalypse.

---

[423] Vgl. aber auch die rabbinischen Moralisierungen (oben 3.21.); zur christlichen Interpretation von Gen 11,1-9 vgl. unten Kap. 6.

[424] Vgl. für die frühe Entwicklung des Themas bes. MARTIN-ACHARD, Esaïe 47 et la tradition prophétique sur Babylone 83-105.

[425] Zur Einordnung des Jubiläenbuches am Rand der Apokalyptik vgl. oben Anm. 201.

GrBar "Bericht (*διηγησις*) und Offenbarung (*ἀποκαλυψις*) des Baruch über die unaussprechlichen Dinge (*περι των...ἀρρητων*), die er auf Gottes Geheiss schaute"[426] ist ein kurzes, pseudepigraph Baruch (b. Nerija b. Machseja; Jer 32,12), dem Schreiber und Anhänger des Propheten Jeremia, zugeschriebenes Büchlein betitelt, das vermutlich im 2.Jh.p von jüdischer Hand in der ägyptischen Diaspora verfasst wurde. Es ist in einer griechischen sowie in verschiedenen slavischen Versionen erhalten, die z.T. recht weit auseinandergehen. Die textliche oder literargeschichtliche Priorität der einen oder andern Version ist im einzelnen je nach Textstelle zu entscheiden.[427]
Zum besseren Verständnis des Folgenden sei der Rahmen des Büchleins kurz resümiert: Baruch klagt über die Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezzar und will von Gott wissen, weshalb er solches zugelassen habe. Da nähert sich ihm ein Engel, der ihn anweist, sich nicht um das Heil Jerusalems zu sorgen, und ihn dann auf eine Reise durch fünf Himmel mitnimmt, wo er ihm die "Geheimnisse Gottes" (*τα μυστηρια του θεου*) zeigt und erklärt.[428] Die Reise führt durch ein Tor von den Fundamenten des Himmels, wo die grössten Sünder angetroffen werden, über Hades, Drachen, Sonnenwagen, Phönix usw. bis zum Eingang des fünften Himmels, wo der Engelsfürst Michael mit einer grossen Schale steht, in welche Engel Blumen (die Tugenden der Gerechten) schütten, um dafür Öl zur Stärkung der Gerechten zu erhalten. Am Ende der Reise und nachdem das erste Tor wieder verschlossen wurde, bringt Baruch Gott Verehrung dar. Die Schau der Geheimnisse Gottes hat also seine Klagen über die Zerstörung Jerusalems beseitigt.[429]

---

426 Die Überschrift ist kaum ursprünglich, da sie sich nur in den griechischen Mss. (15./16. Jh. p), nicht aber in den slavischen findet.

427 Die griechische Version ist durch zwei Mss. mit nur geringen Unterschieden bezeugt (vgl. PICARD 65-69), während von der slavischen Version zumindest mehrere Rezensionen vorliegen (vgl. ebd. 69-71; TURDEANU, Apocryphes slaves et roumains 364-391; H.E. GAYLORD in OTP I 654-657; zuletzt PHILONENKO-SAYAR, La version slave de l'"Apocalypse de Baruch" 89-97). Oft lassen sich die Differenzen zwischen den verschiedenen Versionen nur literargeschichtlich als Ergebnisse unabhängiger Fortschreibungsprozesse verstehen (vgl. PICARD 72-75). In der hier folgenden Diskussion werden griechische und slavische Version deshalb synoptisch nebeneinander gestellt.

428 Zum Motiv der Himmelsreise unter Führung eines Engels vgl. SEGAL, Heavenly Ascent 1333-1394 (zu GrBar 1365f); DEAN-OTTING, Heavenly Journeys. Funktion dieser Reisen ist es, einem Repräsentanten der bedrängten Gemeinschaft (Henoch, Abraham, Baruch usw.) einen Einblick in die *verborgene* Ordnung zu gewähren, welche trotz aller dagegen sprechenden Evidenzen dem Lauf der Welt zugrundeliegt. "The ascent is set at a time of crisis...when the traditional understanding of the universe has come into question. The ascent serves to verify that the society's basic values are still valid, though now in a mysterious and secret way. Even if chaos appears to rule on earth, God's heavenly plan will soon be evident" (SEGAL, aaO. 1360).

429 Textedition der griechischen Version: PICARD (GrBar 2,2-3,8 [zu Gen 11,1-9]: 82-84). Kommentierte Übersetzungen: HAGE (23f); OTP I (665); M.J. RIAUD in Écrits intertestamentaires (1150-1152). Seit längerer Zeit angekündigt ist eine frz. Übersetzung mit Kommentar durch J.C. PICARD; vgl. vorderhand DERS., Observations 77-103, wo auch weitere Vorstudien in Aussicht gestellt werden, darunter eine über "l'histoire de la Tour de la *theomachia*" (ebd.

Die Himmelsreise Baruchs beginnt bei den Fundamenten des Himmels und einem unüberquerbaren Strom, der aber natürlich für den Engel und seinen Begleiter kein Hindernis darstellt.

GrBar

	(griech.)	**(slav.)**
2,2	Und er nahm mich,	
	führte mich zum ersten Himmel	Es war aber der erste Himmel.
	und zeigte mir	An diesem Himmel zeigte er mir
	ein gewaltiges Tor.	gewaltige Türen.
	Und er sprach zu mir:	Und es sprach zu mir der Engel:
	"Wir wollen durch es hineingehen!"	"Lasst uns durch diese Tore hineingehen!"
	Und wir gingen hinein,	Und wir gingen hinein
	wie mit Flügeln,	
	etwa 30 Tagereisen.	etwa eine Reise von sieben[430] Tagen,
		und er zeigte mir das Heil Gottes[431].
2,3	Und er zeigte mir	Ich sah
	im Inneren des Himmels	
	eine Ebene.	ein riesiges Feld.[432]
	Und es wohnten Menschen auf ihr,	Und es lebten dort Menschen,
	die Rindergesichter, Hirschgeweihe,	die Ochsengesichter, Hirschgeweihe,
	Ziegenfüsse und Schaflenden hatten.	Ziegenfüsse und Widderlenden hatten.

78; vgl. 79 mit Anm. 6). Siehe auch DEAN-OTTING, Heavenly Journeys 98-174.

Die slavische(n) Version(en) sind mir sprachlich nicht zugänglich; eine neue Textedition und Bearbeitung durch H.E. GAYLORD ist angekündigt. Im folgenden halte ich mich an die kommentierten Übersetzungen von HAGE (35f) und GAYLORD (OTP I 664). Die teilweise erheblichen Differenzen zwischen diesen beiden Übersetzungen erklären sich aus der Tatsache, dass ihnen zwei verschiedene Rezensionen zugrundegelegt wurden, nämlich bei HAGE die *südslavische* (serbisches Ms. Srečkovič, 13./14.Jh.p; vgl. HAGE 18), bei GAYLORD die *russische* (Mss. Leningrad 70 fol. 105-111v + Katharinenkloster slav. 34 fol. 27-29 [13.Jh.p, HAGE und PICARD noch nicht bekannt]; vgl. OTP I 654f), welche sich häufig näher an die griechische anlehnt. Entgegen der Ankündigung von PHILONENKO-SAYAR (Version slave 92 Anm. 1) bieten die Écrits intertestamentaires der Bible de la Pléïade keine frz. Übersetzung der slavischen Versionen, sondern bedauerlicherweise wiederum nur eine solche der schon lange bekannten griechischen Version. Die Studie von TURDEANU (Apocryphes slaves et roumains 364-391) behandelt keine inhaltliche Fragen von GrBar 2f.

430 So HAGE (südslav.) wie GrBar 3,2slav. (vgl. unten bei Anm. 440); anders GAYLORD (russ.):"30 days" wie griech. Version.

431 So HAGE (südslav.); vgl. GAYLORD (russ.):"He showed me salvation." Nach GAYLORD stellt die Notiz "probably a misplaced fragment in Slavonic from 1:3" dar (OTP I 664 Anm. g).

432 So HAGE (südslav.); GAYLORD übersetzt für die russ. wie für die griech. Version "a plain". Die griech. Version nennt derartige "Ebenen" auch im zweiten (GrBar 3,3), dritten (4,3) und vierten (10,3) Himmel.

	(...)[433]	(...)[433]
2,6	Und ferner sprach zu mir	<Er sprach zu mir:
	der Engel der Mächte	
	(ὁ ἀγγελος των δυναμεων[434]):	
	"Wohlan, so will ich dir	"Geh voran, und ich werde dir
	noch grössere Geheimnisse	die Geheimnisse
	(μειζονα μυστηρια) zeigen."	zeigen!">[435]
2,7	Ich aber sprach:	Und ich sprach zum Engel:
	"Ich bitte dich, zeige mir,	"Herr,
	was diese Menschen sind."	wer sind diese Fremdgestalten?"
	Und er sprach zu mir:	Und es sprach der Engel:
	"Diejenigen sind es, welche	"Diejenigen sind es, welche
	den Turm des Kampfes gegen Gott	den Turm <des Kampfes gegen Gott>[435]
	(τον πυργον της θεομαχιας)	
	bauten	bauen wollten[436]
	und die der Herr	und die Gott
	vertrieb (ἐξετοπησεν)."	verwandelt[437] hat."

Die merkwürdige Schau zeigt also die in ihrem Aussehen entstellten Turmbauer. Deren Verunstaltung erinnert an die Bestrafung, welche die zweite Gruppe der Turmbauer nach bSan 109a erfuhr, die gegen Gott Krieg führen wollte und zu

433 An dieser Stelle setzt Baruch retardierend mit der Frage nach der Weite des durchreisten Himmels, nach dessen Abstand (von der Erde) und nach der Grösse der Ebene ein. Solche kosmologischen Fragestellungen sind typisch für die apokalyptische Himmelsreise (vgl. dazu den Abschnitt über "Numbers as signs of cosmic order" bei YARBRO COLLINS, Numerical Symbolism 1249-1268). Die Antwort des Engels bleibt jedoch ziemlich vage:"So gross der Abstand von der Erde bis zum Himmel ist, so gross ist auch seine Weite. Und so gross ist ferner auch die Länge der Ebene, die du sahst" (GrBar 2,5). Eine einfache "comparison" (DEAN-OTTING, Heavenly Journeys 154) dürfte mit dieser Antwort kaum intendiert sein. Wahrscheinlich handelt es sich um eine bewusst ausweichende Antwort: die Frage nach den exakten Dimensionen des Himmels soll nicht gestellt werden (vgl. unten Anm. 461 zu weiteren Indizien für die negative Einschätzung der wissenschaftlichen Himmelserforschung in GrBar)!

434 Der Engel heisst sonst auch "der Engel des Herrn" (ὁ ἀγγελος κυριου 1,3 u.ö.), "der Erzengel" (ὁ ἀρχαγγελος 11,1), einfach "der Engel" (ὁ ἀγγελος) oder Pham/nael (2,5; "nom par ailleurs inconnu, formé probablement à partir de la racine grecque: φαμα - φημη ["Ausspruch, Offenbarung"] et corrspondant à la fonction de cet ange qui est désigné, en 11,7, comme 'l'interprète des révélations auprès de ceux qui ont mené une vie parfaite'" (PICARD, Observations 79 Anm. 1).

435 Das in spitze Klammern Gesetzte nach GAYLORD (russ., vgl. griech.); fehlt bei HAGE (südslav.).

436 So HAGE (südslav.); GAYLORD übersetzt für die russ. wie für die griech. Version "those/the ones who built" (vgl. unten Anm. 444).

437 So HAGE (südslav.); anders GAYLORD (russ.):"and the Lord threw them out" (vgl. griech.).

"Affen und Geistern und Dämonen und Gespenstern" verwandelt wurde.[438] Zwar ist die Strafe nicht genau identisch, doch soll wohl die eigenartige Mischgestalt der entstellten Turmbauer in beiden Texten deren dämonischen Charakter signalisieren. Dass in beiden Texten Turmbau und *Krieg gegen Gott* miteinander assoziiert werden, dürfte kein Zufall sein und auf eine gemeinsame Tradition weisen.[439] Die Fortsetzung in GrBar macht deutlich, dass auch hier mit verschiedenen Gruppen von am Turmbau beteiligten Menschen gerechnet wird.

	(griech.)	(slav.)
3,1	Und es nahm mich der Engel des Herrn	Und es nahm mich der Engel
	und führte mich	und brachte mich
	zu einem zweiten Himmel.	zu einem zweiten Himmel
	Und er zeigte mir auch dort ein Tor,	und zeigte mir sehr grosse, geöffnete Tore
	gleich dem ersten,	
	und sprach:	und sprach zu mir:
	"Wir wollen durch es hineingehen!"	"Lasst uns durch sie hineingehen!"
3,2	Und wir gingen hinein,	Und wir gingen
	von Flügeln getragen,	fliegend hinein
	etwa 60 Tagereisen.	etwa eine Reise von sieben[440] Tagen.
3,3	Und er zeigte mir auch dort	Und er zeigte mir
	eine Ebene,	einen sehr grossen Raum[441],

---

[438] Siehe oben S. 77f.

[439] Die Aussage in bSan 109a wird R. Jirmeja b. Eleazar (2. Hälfte 3.Jh.p) zugeschrieben, wäre somit jünger als GrBar. Die kuriosen Mischgestalten von GrBar, deren Bedeutung nicht evident gewesen sein kann, wie Baruchs Frage impliziert, sind in der talmudischen Überlieferung eindeutig als Dämonen identifiziert worden.

Ein Versuch, die Bedeutung der verwandelten Mischgestalten zu verstehen, findet sich bei DEAN-OTTING:"Man was created both as angel and as animal. Angelic qualities include knowledge (דעת), standing upright, speaking Hebrew; animal qualities encompassed eating and drinking and so forth (bSan 38b [GOLDSCHMIDT VII 155f; EPSTEIN, Neziḳin III 242; vgl. bSchab (GOLDSCHMIDT I 701; EPSTEIN, Moᶜed I 773)]. Until the people of Israel sinned they were like angels; thereafter they became like animals. Perhaps this idea led the author of III Baruch to create the 'strange beasts' who are the sinners dwelling in the first and second heavens" (Heavenly Journeys 119f). Diese pauschale Erklärung (Tiergestalt = Sünder) kann aber für GrBar kaum angenommen werden, da im vierten Himmel (GrBar 10f) auch die Seelen der Gerechten sich in Tiergestalt, nämlich als Vögel, um einen grossen Teich versammelt finden.

Die angegebenen Talmudstellen interpretieren Ps 49,13.21 "(der Mensch) gleicht (נמשל von משל I) den Tieren, die verschwinden" mittels משל II "herrschen" im Sinne von:"(der Mensch) wird beherrscht (von Dämonen) in dem Masse, in dem er (dämonengestaltig) als Tier erscheint". Die konkrete Mischgestalt, d.h. die Auswahl der beigezogenen Tiere, ist damit noch nicht erklärt.

[440] So übereinstimmend die südslav. (HAGE) und die russ. Version (GAYLORD); vgl. oben bei Anm. 430.

[441] So HAGE (südslav.); anders GAYLORD (russ.):"a great prison". GAYLORD vermutet ein

	und sie war angefüllt mit Menschen.	und es lebten in ihm Fremdgestaltete.
	Ihr Anblick aber glich dem von Hunden,	Sie hatten Hundegesichter,
	die Füsse aber denen von Hirschen.	aber Hirschfüsse
		und Ziegenhörner.
3,4	Und ich fragte den Engel:	Und ich <Baruch>[442] fragte den Engel:
	"Ich bitte dich, Herr, sage mir:	"Herr,
	Wer sind diese?"	wer sind diese?"
3,5	Und er sprach:	Und es sprach zu mir <der Engel>[442]:
	"Diejenigen sind es,	"Diejenigen sind es,
	welche den Plan fassten	welche
	(*δι την συμβουλην δοντες*[443]),	
	den Turm zu machen.	den Turm errichteten[444]
		<und in den Himmel steigen wollten>[445].
	Sie nämlich, die du siehst,	Sie
		bauten nun den Turm
	trieben Mengen von Männern und Frauen	und zwangen also Männer und Frauen
		der ganzen Erde,
	zum Ziegeln (*πλινθευειν*).	den Turm zu bauen[446].
		<Dort nun waren einige zu sehen, die Holz schlugen, und einige, die Steine brannten, einige, die Lehm klopften, andere aber, die Kalk warfen. Und was wirklich zu sagen ist: Da war nackte Bedrängnis für diese Leute alle vom Osten bis zum Westen, so dass jeder seinem Leben absagte. Und es war Plage und viel Bedrängnis für diese Leute.>[447]

Schreiberversehen *ΠΕΔΙΟΝ* > *ΚΕΛΛΙΟΝ* (OTP I 665 Anm. c).

442 Das in spitze Klammern <...> Gesetzte nach HAGE (südslav.); fehlt bei GAYLORD (russ., vgl. griech.).

443 Ähnliche Formulierung in Mk 3,6, wo vom Plan der Pharisäer und Herodianer die Rede ist, Jesus umzubringen (CHARLES, APOT II 534 z.St.).

444 So HAGE (südslav.); anders GAYLORD (russ.):"who had planned to build" wie griech. (vgl. oben Anm. 436).

445 Das in spitze Klammern Gesetzte nach HAGE (südslav.); fehlt bei GAYLORD (russ., vgl. griech.).

446 So HAGE (südslav.); anders GAYLORD (russ.):"they forced men and a multitude of women to make bricks" (vgl. griech.).

447 Das in spitze Klammern Gesetzte nach HAGE (südslav.); fehlt bei GAYLORD (russ., vgl. griech.). "Au chapitre III, le récit sur l'édification de la tour est plus long dans les textes méridionaux qui ajoutent un luxe de détails, employant des termes techniques locaux pour les instruments et les matériaux mentionnés. Le goût de la glose se fait sentir jusqu'au dernier verset..." (PHILONENKO-SAYAR, Version slave 92).

	Einer Frau unter ihnen, die ziegelte,	Und es gebar eine Frau ein Kind
	wurde es in der Stunde ihres Gebärens	
	nicht erlaubt, fortzugehen,	und ging nicht von dort fort,
		das Kind zu gebären,
	sondern beim Ziegeln gebar sie,	sondern sie warf Kalk und gebar es (dabei).
	und ihr Kind trug sie im Leinentuch	Und als sie ihr Obergewand genommen
		und das Kind eingewickelt hatte,
		legte sie es auf die Erde
	und ziegelte (weiter).	und tat wiederum dasselbe.[448]
3,6	Und es erschien ihnen der Herr	
	und verwirrte (ἐνηλλαξεν)	
	ihre Sprachen (τας γλωσσας!)[449],	
	nachdem sie den Turm	Sie bauten aber den Turm
	bis zu (einer Höhe von) 463 Ellen	80000 Ellen <und 2 Ellen>[450] in die Höhe
		und 500 <und 20>[450] in die Breite.[451]
	erbaut hatten.	
3,7	Und sie hatten einen Bohrer (τυρπανον)	Und sie schmiedeten Bohrer,
	genommen	
	und sich bemüht,	um sich zu bemühen,
	den Himmel anzubohren,	den Himmel zu durchstechen
	indem sie sagten:	
	'Wir wollen sehen:	und zu sehen,
	Ist der Himmel	wie der Himmel (beschaffen) wäre,
	tönern (ὀστρακινος)	steinern,
	oder ehern (χαλκους)	ehern[452]
	oder eisern (σιδηρους)?"	oder kupfern.
3,8	Als Gott das sah,	Und es sah Gott
		ihre Torheit und ihren Hochmut
	erlaubte er (es) ihnen nicht,	
	sondern schlug sie	und schlug sie
	mit Blindheit	mit einer unsichtbaren Rute[453]

---

448 Diese Episode so bei HAGE (südslav.); die russ. Version (GAYLORD) schliesst sich auch hier viel enger an die griech. an.

449 Vgl. Jub 10,22ff (S. 106); AntBibl 7,3ff (S. 123) und 32,1 (oben Anm. 370); zum textkritischen Problem siehe oben S. 17 (11) und 19 (15).

450 Das in spitze Klammern Gesetzte nach HAGE (südslav.); fehlt bei GAYLORD (russ.).

451 Die Massangaben betonen wie diejenigen in PRE 24 (S. 71) und Jub 10,21 (S. 105) die gewaltige Höhe des Turms; dieser hat in der slav. Version überdies ähnlich wie in Jub spindelartige Proportionen.

452 So HAGE (südslav., ausnahmsweise wie griech.); anders GAYLORD (russ.):"of glass".

453 So HAGE (südslav.); anders GAYLORD (russ.):"he chastened them invisibly". Die slav. Versionen könnten auf eine Exegese zurückgehen, wie sie in bChag 12a expliziert wird:"R. Eleazar (b. Pedat, gest. 279p) sagte:'Dank dem Licht, das der Heilige, gepriesen sei er, am ersten Tag erschaffen hatte, konnte der Mensch von einem Ende der Welt bis zum andern sehen. Aber als der Heilige, gepriesen sei er, die Generation der Flut und die Generation der Trennung

und Sprachveränderung (*γλωσσαλλαγη*)	<und teilte ihre Sprache in 32 Sprachen. Und es ging jeder von ihnen dahin, die je ihre eigene Sprache sprachen. Sie hatten aber vorher in einer einzigen Sprache, der syrischen, gesprochen seit Adam bis zum Bau des Turmes.>[454]"
und gab ihnen die Gestalt, wie du (sie jetzt) siehst."	

Zum Krieg gegen Gott gesellen sich also die Motive *Unterdrückung* und *Himmelserforschung*. Man ist geneigt, in Anlehnung an die genannte Talmudstelle auch hier ursprünglich *drei* Turmbauer-Gruppen zu erkennen, nämlich eine kriegerische, die zerstreut, eine planende und unterdrückende, die mit Sprachverwirrung geschlagen, sowie eine dritte, die den Himmel erforschen wollte und mit Blindheit bzw. Dunkelheit bestraft worden wäre. Die Übereinstimmung mit bSan 109a beschränkt sich aber auf die erste Gruppe, während für die zweite, was die Motivation betrifft, und für die dritte, was Motiv und Strafe angeht, keine Parallele vorliegt. Der griechische Text lässt die Dreiheit noch gut erkennen, da er entsprechend von drei Interventionen Gottes (2,7; 3,6; 3,8) zu berichten weiss; schon bei ihm finden sich aber die zweite und die dritte Gruppe in einem gemeinsamen Raum zusammengefasst, und die *γλωσσαλλαγη* in 3,8 dürfte zur Vermittlung der beiden Traditionen miteinander gedacht sein. Die slavischen Versionen haben die Unebenheit, die dadurch entstanden war, dass man Unterdrücker und Forscher (vermutlich aus Gründen der beschränkten Anzahl von Himmeln) in denselben Himmel gepfercht hatte, beseitigt, indem sie nur noch eine sie betreffende Intervention Gottes notierte.

Ging die Tendenz der zitierten Talmudstelle darauf aus, verschiedene konkurrierende Haggadot zur Babel-Episode als gleichberechtigt nebeneinander zu stellen, so wird in GrBar stärker differenziert, indem die Bestraften zwei *verschiedenen* Himmeln zugeteilt werden, was bedeutet, dass auch ihre Vergehen

---

sah und deren gotteslästerliche Taten, da stand er auf und verbarg es (das Licht) vor ihren Augen, wie es heisst:«Vor den Frevlern wird das Licht entzogen» [Ijob 38,15]'" (GOLDSCHMIDT III 818; EPSTEIN, Mo‘ed IV/5 64). Aus "er bestrafte sie mit Dunkelheit" o.ä. kann im Laufe mehrfacher Übersetzung leicht "er schlug sie mit/in Unsichtbarkeit" (slav.) entstanden sein.

Die griech. Version "er schlug sie mit Blindheit (*ἐν ἀορασια*)" geht entweder auf dieselbe Exegese oder auf die Schilderung des JHWH-Tages in Zef 1,14-17 ("gegen die festen *Städte* und die hohen *Türme*"!) zurück:"Da werde ich die Menschen ängstigen, und sie werden *wie Blinde* umhergehen..." (vgl. BOST, Babel 125 Anm. 17).

454 Das in spitze Klammern Gesetzte nach HAGE (südslav.); fehlt bei GAYLORD (russ., wie griech.). Es handelt sich um einen Zusatz syrisch-christlicher Provenienz.

von verschiedenem Gewicht waren. Je näher man nämlich Gott kommt, desto tugendhafter werden die Himmelsbewohner, finden sich doch im vierten Himmel (GrBar 10) die Seelen der Gerechten in Gestalt von Vögeln um einen grossen Teich herum lebend. Die Turmbauergruppe, die Krieg gegen Gott führen wollte, hat offensichtlich die grösste Sünde begangen und findet sich im untersten Himmel; Krieg gegen Gott ist schlimmer als Unterdrückung und naturwissenschaftliche Grenzüberschreitung. Alle drei Unternehmen aber entsprechen dämonischen Absichten, weshalb alle drei Gruppen zu dämonischem Aussehen entstellt wurden.

Wie erwähnt zeigt GrBar ein ausgesprochenes Interesse an der Opposition von Gerechten und Sündern, von Belohnung bzw. Stärkung der verzagten Gottesfreunde und Bestrafung der Menschensöhne. Da ausser den Turmbauern auf der Himmelsreise keine anderen Sünder mehr begegnen, darf man folgern, dass diese exemplarisch die Sünder der Welt vertreten, dass ihre Sünde demnach als *typische*, paradigmatische verstanden wurde. Der Turmbau als Theomachie ist eine Chiffre geworden für die Sünde der Welt.[455]

Verschiedentlich ist der Versuch unternommen worden, die Turmbauergruppen mit bestimmten historischen Grössen zu identifizieren. Denkt der Verfasser von GrBar bei denjenigen, die den "Turm der Theomachie" bauen wollten, immer noch an den in der Einleitung des Büchleins erwähnten Nebukadnezzar, der den Jerusalemer Tempel zerstört und insofern gegen Gott Krieg geführt hatte? Oder ist auch Nebukadnezzar nur eine Chiffre für einen anderen Heerführer, etwa Pompeius, der Jerusalem im Jahre 63a einnahm, Titus oder Vespasian (70p), Hadrian (135p)?[456] Man erinnert sich, dass auch von Antiochus IV. Epiphanes (170/168a in Jerusalem) gesagt wurde, er hätte sich angemasst, "gegen Gott zu kämpfen (*θεομαχειν*)" (2 Makk 7,19) und "nach den himmlischen Sternen greifen zu wollen" (2 Makk 9,10).[457] Die letztere Formulierung ist nun aber ihrerseits wiederum keine präzise historische Reminiszenz, sondern wohl eine Anspielung an das Spottlied über den König von Babel in Jes 14 (V. 12f!), weshalb wir in GrBar 2 am ehesten die Charakterisierung eines *Typos* zu erkennen haben.[458]

---

[455] Im dritten Himmel findet ab 4,8ff ein Gespräch statt über den Weinstock, der Adam verführte. Teile davon, zumindest 4,15griech., sind spätere christliche Interpolation, der Grundstock gehört jedoch zur ursprünglichen Apokalypse. Zwar wird nicht gesagt, dass Adam sich im dritten Himmel aufhält; das Gespräch über ihn, das durch nichts anderes auf der Reise Angetroffenes motiviert wird, lässt aber vermuten, dass er in der Tat in diesen Bereich gehört. Die Sünden der Turmbauer wiegen dann schwerer als die Sünde Adams!

Im selben Gespräch wenden sich Baruch und der Engel dann der Gestalt Noachs zu. Der dritte Himmel markiert also den Übergang von den Sündern zu den Gerechten.

[456] Vgl. PICARD, Observations 85; COLLINS, The Apocalyptic Imagination 200.

[457] NICKELSBURG, Jewish Literature 302f.

[458] So auch PICARD, Observations 84-86.

Hier schliesst durchaus folgerichtig die zweite Turmbauergruppe an, diejenige der Despoten. Auch die dafür gebrauchten Unterdrückungsbilder gehören in den Bereich des Typos, erst recht, da hier ganz unzweifelhaft Motive aus Überlieferungen, welche die Unterdrückung der Israeliten in Ägypten (Ex 1ff) zum Gegenstand hatten, in die Turmbau-Episode eingearbeitet worden sind.[459]

Dagegen scheint die Notiz über die mittels eines Bohrers den Himmel anstechen wollende dritte Turmbauergruppe ein viel konkreteres Motiv zu bieten; denn der Bohrer soll offenbar dazu dienen, aus gewissermassen naturwissenschaftlichem Interesse die materielle Beschaffenheit des Himmels zu prüfen. Aufgrund der m.W. einzigartigen Formulierung dieses Motivs drängt sich der Verdacht auf, der Verfasser habe hier eine spezifische Lehre kritisieren wollen.[460] An anderen Stellen in GrBar finden wir aber die Skepsis (bzw. implizite Kritik) gegen wissenschaftliche Uranologie in anderen Formulierungen wieder, weshalb auch hier wiederum ein Typos, diesmal derjenige der grenzüberschreitenden hellenistischen Naturwissenschaft, dargestellt sein dürfte.[461]

---

459 Neben dem Zwang zur Ziegelherstellung v.a. das Motiv der bei der Fronarbeit gebärenden Frau, das sich ganz ähnlich in TgJ zu Ex 24,10 (CLARKE 96; GINSBURGER 142; vgl. LE DÉAUT II 201) und in PRE 48 (HOROWITZ 179,6-8; FRIEDLANDER 385f) findet. Die Kombination von Gen 11,1-9 und Ex 1ff lief allgemein über die Typologie Nimrod || Pharao, terminologisch über die nur in Gen 11,3 und Ex 5,7 begegnende figura etymologica לבן לבנים.

460 PICARD vermutet "que l'auteur fait ici allusion aux sophistes grecs qui spéculaient sur la nature du ciel" (Observations 79 Anm. 6). Angesichts der dezidierten Stellungnahme von PW Suppl. XV 1570 in bezug auf das Weltbild der Sophisten ("die Hauptblickrichtungen der ionischen Philosophie, das Ergründen des Kosmos und der Ursachen der Welt und der Dinge... verloren völlig an Bedeutung") ist der Nichtfachmann gespannt auf die noch ausstehende ausführliche Begründung der Meinung PICARDs.

Die Vorstellung, der Himmel sei ehern oder eisern (*χαλκεος*, *σιδηρεος*), findet sich schon in den homerischen Dichtungen (Il. 17,424f; Od 3,2; 15,329 u.ö.).

461 Man darf nicht vergessen, dass alle Gegebenheiten, denen Baruch auf seiner Himmelsreise begegnet, *μυστηρια* sind, welche apokalyptischer Vorstellung gemäss nicht vom Menschen her erforscht, sondern nur vom Himmel her offenbart werden können. Baruch darf auf seiner Himmelsreise zwar Fragen stellen; wo diese aber in illegitime Räume vorstossen, bleibt der Engel reserviert. Gerade auch die exakten Dimensionen des Himmels (vgl. oben Anm. 433) werden nicht mitgeteilt, weshalb die Reisenotizen immer betonen, die Ortsveränderung von einem Himmel zum andern habe *etwa* 7, 30, 60 usw. Tage gedauert. Wenn DEAN-OTTING schreibt:"It appears that the concern for numbers, dimensions and distances is an attempt at scientific accuracy" (Heavenly Journeys 154), so wird diese Ambivalenz übersehen.

Die astronomischen Erklärungen in GrBar 7-9 (Sonne, Mond und Sterne) sind viel mehr symbolischer als wissenschaftlicher Natur. Die problematische Position von GrBar zwischen (vornehmlich aus der hellenistischen Umwelt bekannten) naturwissenschaftlichen Fragestellungen und (eigenen) religiös-symbolischen Deutungstraditionen illustriert sehr schön das Gespräch über den Regen angesichts des Teiches im vierten Himmel, an dem die vogelgestaltigen Seelen der Gerechten leben:

10,5 griech. Und es sprach *der Engel*:"Höre, Baruch: Die Ebene, die den Teich um-

Der 'Turmbau' als Theomachie, die Chiffre für die Sünde der Welt, dient somit gleichzeitig als Typos für eine Reihe gesellschaftlicher Missstände, von denen in der ursprünglichen biblischen Erzählung keine Rede war. Das *Symbol* hat sich von seinem Ausgangstext weitgehend selbständig gemacht und kann nun mit ganz verschiedenen Arten von Grenzüberschreitungen assoziiert werden. Es erstaunt nicht, dass dabei andere Motive und Themen, die zwar für den biblischen Erzähler wesentlich waren, sich dem Typos aber nur schwer einpassen liessen, z.B. die «eine Sprache», das «eine Volk» (GrBar unterscheidet Unterdrücker und Unterdrückte, Krieger, Planer und Forscher) oder der Bau der «Stadt», in der typologischen Adaption einfach fallengelassen bzw. durch neue Themen und Motive ersetzt wurden.

> gibt und in der anderes Wundersames ist, ist der Ort, wohin die Seelen der Gerechten kommen, wenn sie sich treffen, um scharenweise zusammenzuleben. **6** Das Wasser aber ist das, welches die Wolken aufnehmen und auf die Erde regnen lassen und (durch das) die Früchte wachsen." (...) **8** Und ich, Baruch, sprach:"Herr, und warum sagen *die Menschen*, dass *aus dem Meer* das Wasser käme, das herabregnet?" **9** Und es sprach *der Engel*: "Das, was herabregnet, kommt *auch* aus dem Meer und den (anderen) Gewässern auf Erden. Das aber, was die Früchte hervorbringt, stammt von diesem (Teich)" (HAGE 31; OTP I 673.675).

Die slav. Version will gegen die naturwissenschaftliche Beobachtung der "Menschen" ein auf scheinbarer Evidenz beruhendes 'populärwissenschaftliches' Argument vorbringen:"Das Menschengeschlecht <ist betrogen und> weiss nichts. Alles Wasser des Meeres nämlich ist salzig; wenn es also vom Meere regnete, würde keine Frucht auf Erden wachsen" (in spitze Klammern Gesetztes nur bei HAGE [südslav.] 40; vgl. GAYLORD [russ.] in OTP I 674).

3.4. Haggadische Fragmente und konsequente Allegorisierung bei Philo von Alexandrien

Philo von Alexandrien soll hier ausserhalb der chronologisch geordneten Reihe der Paraphrasen in einem eigenen Abschnitt behandelt werden. Zum einen nimmt dieser bedeutendste jüdische Philosoph der Zeitenwende trotz seiner totalen Loyalität zum mosaischen Gesetz innerhalb der uns erhaltenen Literatur des antiken Judentums eine etwas exzentrische Stellung ein, was sich symptomatisch in der Tatsache äussert, dass Philos Werke von der Synagoge kaum, von den christlichen Kirchenvätern dagegen mit grossem Interesse rezipiert worden sind. Umgekehrt kennt Philo zweifellos Traditionen der Haggada (dazu 3.41.), verarbeitet diese in seinen Schriftkommentaren aber sehr diskret.

Zum andern unterscheidet sich Philo von den bisher diskutierten Schriften, Schriftstellern und Lehrern auch darin, dass er seinen Schriftkommentar, der nicht der midraschartigen Erbauung, sondern der philosophisch-theologischen Belehrung dient, zwar Vers um Vers einem Vorlagetext der Tora folgen lässt, dabei aber zweifellos stärker als jene unter bestimmten systematischen Gesichtspunkten formuliert, welche zudem durch die allegorische Methode determiniert werden: Sind die biblischen Schriften für Josephus das Paradigma der Geschichtsschreibung, so ist für Philo das Gesetz das Paradigma der wahren Philosophie. Nach philonischem Verständnis variieren alle Texte der Tora letztlich ein und dasselbe Thema und dienen demselben Zweck: das jüdische Volk in der Erkenntnis des Guten (*καλοκαγαθια, ἀρετη*) zu bilden und zur Verwerfung des Lasters (*κακια, ἀσεβεια*) anzuleiten, welches sich zumal in Gestalt heidnischen Aberglaubens (des Polytheismus) und falscher Philosophie (der Epikuräer, Sophisten u.a.) in die jüdische Gemeinde einzuschleichen droht. Philos Schriften haben deshalb in weit grösserem Masse als alle bisher behandelten einen ausgeprägt apologetischen Zug.[462]

Philo lebte ca. 15/10a-45/50p als Mitglied einer der wohlhabendsten und berühmtesten, mit der römischen Reichsverwaltung eng liierten jüdischen Familien in der ägyptischen Metropole Alexandria. Einziges sicheres biographisches Datum ist seine Führung der Le-

---

[462] Die Literatur über Philo füllt Bibliotheken und ist für die vorliegende Arbeit nur auszugsweise konsultiert worden. Erste Zugänge eröffnen z.B. SCHÜRER, History III/2 809-890; P. BORGEN in STONE, Jewish Literature 233-282; sowie die verschiedenen Aufsätze und Monographien in ANRW II/21.1 mit zahlreichen Literaturhinweisen (vgl. bes. HILGERT, Bibliographia Philoniana 1935-1981, ebd. 47-97). Eine ausführliche kommentierte Bibliographie von Publikationen von 1937-1986 bieten nun R. RADICE/D.T. RUNIA, Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography 1937-1986 (Vigiliae Christianae Supplement 8), Leiden 1988. Grundlegend für das Verständnis von Philos Schriftexegese ist NIKIPROWETZKY, Le commentaire de l'Écriture; vgl. weiter Y. AMIR, Authority and Interpretation of Scripture in the Writings of Philo, in: MULDER/SYSLING, Mikra 421-453.

gatio, welche die jüdische Gemeinde Alexandriens im Jahre 39/40p zu Kaiser Gaius Caligula nach Rom sandte. In seinen Schriften gibt Philo Einblick in seine gemässigten politischen Ansichten, daneben aber v.a. in den Wohlstand und das anregende geistige Klima einer Gesellschaft, welche das Judentum in intensivsten Kontakt mit hellenistischen Philosophien und Kulten brachte, damit aber gleichzeitig auch eine genaue Identitätsvergewisserung in Form einer Definition von Inhalt und Tragweite des jüdischen Gesetzes und Brauchtums herausforderte.

Philos Schriften sind, von der Ausnahme der Legatio abgesehen, im einzelnen nicht genau datierbar. Man teilt sie in der Regel in drei Kategorien auf: die Exposition der Gesetze, die allegorischen Pentateuchexegesen, die thematischen Werke. Alle hier für Philos Behandlung von Gen 11,1-9 heranzuziehenden Schriften[463] gehören zur zweiten Gruppe der allegorischen Kommentare: zunächst der ausführlich der Babel-Episode gewidmete Traktat "De confusione linguarum" (**Conf**, vgl. unten 3.42.), dann die andere Texte der Genesis zum Ausgangspunkt nehmenden Werke "De posteritate Caini" (**Poster**, zu Gen 4,16ff), "De gigantibus" (**Gig**, zu Gen 6,1-4), "De ebrietate" (**Ebr**, zu Gen 9,20ff), "De somniis" (**Som**, zu verschiedenen Träumen in der Genesis) sowie die Einzelfragen gewidmeten "Quaestiones et solutiones in Genesin"[464] (**Quaest in Gen**).

3.41. Literalsinn, Stichwortexegese und Berührungen mit der Haggada

Die Frage, ob Philo (und mit ihm das alexandrinische Judentum überhaupt) Kenntnis von haggadischen Überlieferungen hatte, wie sie uns anderweitig v.a. durch Schriften palästinischer Herkunft bezeugt sind, gehört zu den besonders umstrittenen Problemen der Philo-Forschung.[465] Es mag deshalb angezeigt sein, hier (im Sinne eines Aussenseiterbeitrags zur Philo-Exegese) einige Äusserungen Philos zu notieren, die sich traditionsgeschichtlich am ehesten auf dem

---

[463] Sie werden im folgenden immer nach den beiden am leichtesten zugänglichen Ausgaben von COLSON/WHITAKER et al. (LCL, griech. Text mit kommentierter engl. Übersetzung; hier abgekürzt als PHILO mit Bandnummer) und ARNALDEZ et al. (griech. Text mit kommentierter frz. Übersetzung; hier abgekürzt als PHILON mit Bandnummer) zitiert. Vgl. auch COHN/HEINEMANN, Werke (kommentierte dt. Übersetzung).

[464] Quaest in Gen ist nur in einer armenischen Version vollständig erhalten; zum unten herangezogenen Abschnitt 2,82 gibt es weder eine alte lateinische Version noch griechische Fragmente. Bei der im folgenden einigemale zitierten lateinischen Version handelt es sich um die durch J.B. VAUCHER 1826 veröffentlichte Rückübersetzung aus dem Armenischen, wie sie in PHILON XXXIV A neu abgedruckt vorliegt.

[465] Vgl. dazu bes. die bei HILGERT, Bibliographia Philoniana 63-67, aufgelistete und von BORGEN (Survey of Research 124-126) und MACK (Exegetical Traditions 237f) diskutierte breite Sekundärliteratur. Ein jüngerer Beitrag äussert sich wieder ganz negativ zur Frage des Midraschs bei Philo: D. ROKEAḤ, Philo of Alexandria, the Midrash and the Primitive Halacha: Tarbiṣ 55/3 (1986) 433-439 (hebr.) und IIIf (engl. summary).

Hintergrund dessen, was wir bisher aus der frühjüdischen und rabbinischen Haggada zu Gen 11,1-9 kennengelernt haben, richtig einordnen lassen dürften. Philo kann sogar mehrfach als frühester Zeuge einzelner haggadischer Traditionen bezeichnet werden; in diesem Fall bieten uns seine Schriften die Möglichkeit, mit der Datierung solcher Traditionen hinter die palästinisch-rabbinischen Belege zurückzugehen und die Zeitenwende als terminus ante quem für die Entstehung dieser Traditionen zu bestimmen.[466] Allerdings spreche ich im folgenden mit Absicht von "Berührungen": nicht alle der gleich zu notierenden Hinweise lassen sich mit mathematischer Gewissheit als haggadische Traditionen identifizieren.

Trotz des Übergewichts der etymologisierenden allegorischen Schriftexegese bei Philo waren auch andere hermeneutische Prinzipien und exegetische Techniken dem Alexandriner nicht unbekannt. So finden sich in seinen Schriftkommentaren Elemente des Midrasch, wenn daraus zuweilen auch der rabbinischen Exegese geradezu entgegengesetzte Schlüsse gezogen werden können. Die folgende Auflistung von Berührungspunkten führt dem Erzählverlauf von Gen 11, 1-9 entlang.

a) Der "Friede" als Moral der Turmbaugeschichte

Die rabbinischen פתיחות, welche der Auslegung der Babel-Erzählung verschiedene allgemeine Erörterungen über den Frieden voranstellen und somit "den Frieden" (השלום), aber auch die Verwerflichkeit des Hochmuts als *die* Moral von der Geschichte präsentieren, sind oben in 3.21.-3.22. notiert worden. Auch Philo verbindet seinen Kommentar zu Gen 11,1 in Conf 40-59[467] mit ausführlichen Erörterungen über den Frieden (*ειρηνη*), wobei diese allerdings in eine andere Richtung als bei den Rabbinen laufen: Betonen letztere die der Turmbauergeneration trotz deren Sünde zugutezuhaltende Qualität des "Friedens" und weisen sie realistischerweise darauf hin, dass auch Israel trotz Frieden sich dem Götzendienst verdingt hatte[468], so deutet Philo «eine Sprache und einerlei Worte» zwar ebenfalls als Harmonie, vom Erzählkontext her aber in betont ***negativem*** Sinne als "Zusammenklang von unbeschreiblich grosser Schlechtigkeit" (*κακων ἀμυθητων και μεγαλων συμφωνιαν*)[469] bzw. als "Harmonie der Disharmonie"[470]. Ihr setzt er die Gesetzestreue der wahren *ειρηνικοι* jüdischen Glaubens und deren

---

[466] Der Begriff "Haggada" wird hier nicht auf palästinisch-rabbinische Traditionen begrenzt, sondern schliesst auch ausschmückende Motive in Schriften des hellenistischen Judentums ausserhalb von Palästina ein. Ob es sich im einzelnen um Traditionen handelt, die *ursprünglich* der Diaspora oder dem palästinischen Judentum entstammen, kann jeweils nicht im Detail untersucht werden (vgl. aber die knappen Bemerkungen am Ende der folgenden Auflistung von Berührungspunkten). Ohnehin dürften ägyptisches und palästinisches Judentum von der Forschung oft viel zu stark als zwei grundverschiedene Milieus auseinanderdividiert worden sein.

[467] PHILO IV 32-43; PHILON XIII 62-73.

[468] Vgl. bes. den Ausspruch Rabbis oben S. 63.

[469] Conf 15 (PHILO IV 18f; PHILON XIII 48-51).

[470] Ebd. 67 (*οἱ την ἀσυμφωνον...ἁρμοζομενοι συμφωνιαν* ; PHILO IV 46f; PHILON

wahrhaftige *συμφωνια* gegenüber.[471]

b) Das "Sich-Niederlassen" der Menschen

Mehrmals wurde oben auf die von den antiken Kommentatoren bekundete Mühe hingewiesen, zwischen der positiv interpretierten Ausgangssituation von Gen 11,1 und deren negativen Folge (dem Turmbau) zu vermitteln. Eine Möglichkeit, den Abfall der Menschen zur Sünde im Vorlagetext zu diagnostizieren, bestand darin, wie R. Isaak (II.) וישבו «da liessen sie sich nieder» in Gen 11,2 als Hinweis auf die Einwirkung des Satans und auf Götzendienst (vgl. Ex 32,6) zu beziehen.[472] Auch Philo setzt sich in Conf 76-82 ausführlich mit dem "Sich-Niederlassen" auseinander.[473] Er bezieht es zwar nicht auf Idolatrie, notiert aber, dass von einer definitiven Sesshaftwerdung (*κατωικησαν*), nicht von einer vorübergehenden Niederlassung (*παρωικησαν*) die Rede sei; letzteres hätte dem positiven Ethos der Patriarchen (der paradigmatischen "Fremdlinge und Beisassen") entsprochen, ersteres dagegen bezeichne die verbohrte Haltung des In-der-Sünde-Verharrens.

c) Nimrod als Anführer der Turmbauer

Belege für die besondere Verbindung Nimrods mit dem Turmbau wurden oben aus dem rabbinischen Midrasch und aus der Paraphrase von Flavius Josephus gegeben. Diese haggadische Überlieferung mitsamt ihrer sachlichen Herleitung aus Gen 10,8-12 und aus der Assoziation des Namens נמרוד "Nimrod" mit der Wurzel מרד "rebellieren" ist Philo offensichtlich bekannt gewesen, finden sich doch in seinen Schriften mehrere Anspielungen in diese Richtung.[474] In Gig 66 wird festgestellt, dass der Name "Desertion" bedeute (*ἑρμηνευεται δε Νεβρωδ αὐτομολησις*); diese Aussage impliziert das genannte Wortspiel in ***hebräischer*** Sprache.[475] In der Fortsetzung wird nach Gen 10,10(LXX) Babylon als "Anfang" (*ἀρχη*) von Nimrods "Königsherrschaft" (*βασιλεια*) bezeichnet und dann der Name der Stadt sogleich als *μεταθεσις* "Versetzung, Veränderung" interpretiert[476], was nur in Anlehnung an Gen 11,9 Sinn ergibt.[477]

XIII 76f). Vgl. Conf 15 und 150 sowie Som 2,284 (PHILO IV 18f. 92f; V 570f; PHILON XIII 48-51. 124f; XIX 236f).

[471] Conf 41.58.150.198, vgl. 43 (PHILO IV 32f.42f.90f.118f; PHILON XIII 62f.72f.124f. 154f).

[472] Siehe oben S. 65 Anm. 118.

[473] PHILO IV 50-53; PHILON XIII 82-85.

[474] Vgl. schon STEIN, Philo und der Midrasch 24.

[475] Die sehr umstrittene Frage, ob Philo selbst der hebräischen Sprache mächtig gewesen sei oder seine Etymologien anderswo entlehnt habe (vgl. BORGEN, Survey of Research 123), muss hier offengelassen werden.

[476] PHILO II 478f; PHILON VII 52f. Philo präzisiert, der Begriff *μεταθεσις* sei als sinnverwandt mit *αὐτομολησις* "Desertion" zu verstehen, sowohl was das Wort als auch was die damit bezeichnete Tat betreffe.

[477] Vgl. WINSTON/DILLON, Two Treatises 272f. NIKIPROWETZKY unterstellt deshalb zu Unrecht, dass sich bei Philo die Verbindung von Nimrod- und Turmbau-Tradition nicht finde

Die Verbindung der Turmbau-Episode mit Babylon läuft bei Philo über die Assoziation beider mit *Nimrod*.[478] In den Quaest in Gen wird die Turmbau-Episode keines eigenen Abschnitts bedacht, sondern unter eine sich auf Gen 10,8f und Nimrod beziehende quaestio subsumiert.[479] Eine Verbindung von Gen 11,1-9 mit Nimrod kann schliesslich auch da erschlossen werden, wo Philo diesen zwar nicht namentlich erwähnt, wo er aber den 'Turm' als Zitadelle (*ἀκροπολις*)[480] bzw. Burgfestung (*ὀχυρωμα*)[481] charakterisiert, welche einem königlichen Tyrannen und Nichtsnutz dienen sollte.[482]

Von daher ist es nicht erstaunlich, dass in Philos Exegese die Turmbauer verschiedener Haltungen bezichtigt werden, die in der sonstigen Rezeption nicht selten auf Nimrod allein konzentriert werden, im besonderen des "Atheismus".

d) Der "Atheismus" der Turmbauer

Nimrod der "Atheist" ist uns bisher v.a. in Josephus' Babel-Paraphrase begegnet. Das Motiv des "Atheismus" findet sich aber auch bei den Rabbinen, so wenn R. Aqiba der ganzen Turmbauergeneration nachsagt, sie hätten die מלכות שמים "Himmelsherrschaft" (d.h. die Herrschaft Gottes) von sich abgeworfen[483], oder wenn R. Eleazar b. Simeon zu Gen 11,2 erklärte, die Menschen hätten gesagt, es liege ihnen nichts an Gott und an dessen Göttlichkeit.[484] Auch Philo diagnostiziert bei den Turmbauern eine derartige Haltung, wenngleich er sie stärker in philosophischen Kategorien definiert: In Som 2,283 werden solche, die "sagen, nur sinnlich Wahrnehmbares (*αἰσθητον*) und Sichtbares (*ὁρωμενον*) existiere, das weder geschaffen worden sei noch wieder vernichtet würde, sondern selbst ungeschaffen und unvergänglich sei, ohne Verwalter (*ἀνεπιτροπευτον*), ohne Steuermann (*ἀκυβερνητον*), ohne Fürsorger (*ἀπροστασιαστον*)", als Turmbauer identifiziert, die nur auf sich selbst und auf ihre eigene Kraft, nicht aber auf Gottes Vorsehung vertrauen.[485] In Conf 114 wird gesagt, diese Bestreiter Gottes würden versuchen, geradezu die olympischen (himmlischen) Regionen zu stürmen, "indem sie Worte der Pietätlosigkeit und der Gottlosigkeit anführten" (*και...τους ἀσεβειας και ἀθεοτητος λογους προτεινουσα*).[486]

(in WINSTON/DILLON, Two Treatises 70).

478 Philos Bibel, die LXX, nennt die Stadt von Gen 11 *nicht* Babylon, sondern *Συγχυσις*!

479 Quaest in Gen 2,82 (PHILO Suppl. I 172f; PHILON XXXIV A 330f).

480 Conf 83.113.144 (PHILO IV 54f.70f.88f; PHILON XIII 86f.102f.120f).

481 Ebd. 113.129 (PHILO IV 70f.80f; PHILON XIII 102f.110f).

482 Zu diesem Verständnis von מגדל / *πυργος*, zu dem Philo u.a. über Ri 8,9.17 gelangt (vgl. Conf 129; PHILO IV 80f; PHILON XIII 110f), siehe unten 8.3.

483 Siehe oben S. 67.

484 Siehe oben S. 64 Anm. 113.

485 PHILO V 570f; PHILON XIX 236f. Vgl. dazu auch Conf 110 (PHILO IV 70f; PHILON XIII 100f) und unten 6.12. (Epikuräer).

486 PHILO IV 72f; PHILON XIII 102f. Vgl. dazu unten S. 166.

e) (Theologisch verstandene) Anarchie und Krieg gegen Gott

Dass der Turmbau als Ausdruck der Bestreitung von Gottes Herrschaft geradezu Mittel eines gegen Gott zu führenden Krieges war, betonen die rabbinischen Quellen und GrBar (Stichwort *θεομαχια*). Hinweise auf eine solche Vorstellung finden sich auch in Philos Schriften: Den Turmbauern (bzw. den nach Philos Verständnis dahinter verborgenen Sophisten) wird in Som 2,284 vorgeworfen, sie hätten sich zusammengerottet, "um, was das Seiende am stärksten zusammenhält, nämlich die Herrschaft (*ἀρχη*) zu stürzen".[487] Conf 107-115 präzisiert, es sei ihnen darum gegangen, die *δημοκρατια* (die Gottes Gerechtigkeit entsprechende Ordnung)[488] durch eine *ὀχλοκρατια* "Herrschaft des Mobs" zu ersetzen, welche letztlich auf die Willkürherrschaft eines Tyrannen hinauslaufe.[489] Vor dem Hintergrund der Giganten- und Titanenüberlieferungen bezeichnet Quaest in Gen 2,82 diese Revolution der Anarchie explizit als einen Kampf gegen den Himmel (*pugnam committit cum caelestibus*) und deutet die auf Nimrod und seine Beteiligung am Turmbau bezogenen Worte in Gen 10,9LXX:"er war ein Riese *gegen* (*ἐναντιον*) Gott" als Beweis für seine "Feindschaft gegen Gott" (*adversitatem in divinitatem*).[490]

f) Unterdrückungsmotive in Anlehnung an Ex 1ff

GrBar verwendet in seiner Babel-Reminiszenz Unterdrückungsmotive, die unzweifelhaft der rabbinischen Haggada zu Ex 1ff, wo von der Unterdrückung der Israeliten in Ägypten die Rede ist, entnommen sind.[491] Unterdrückungsmotive kennen wir auch aus PRE 24.[492] Bei Philo scheint eine unmittelbare Integration solcher Unterdrückungstraditionen in die Exegese von Gen 11,1-9 zwar nicht vorzuliegen; doch weist er, stets auf der Suche nach Korrespondenzen[493], wiederholt darauf hin, dass seine philosophischen Gegner, die er im Anschluss an Gen 4,17 und Gen 11,1-9 als Nachfahren Kains und der Turmbauer apostrophiert, sich nicht damit begnügen, ihre (philosophischen) Hirngespinste zu entwerfen (bzw. "Städte und Türme zu bauen"), sondern darüber hinaus auch noch das Volk Israel (d.h. die jüdische Gemeinde) zum Sklavendienst für ihre frevlerischen Überzeugungen unterjochen wollen. In Poster 54ff und Conf 88ff wird der allegorischen Interpretation von Gen 11,3f eine solche von Ex 1ff nachgeordnet.[494] Der Korrelation von Gen 11,1-9 mit Ex 1ff liegt dabei die doppelte Typik des Nimrod zugrunde, der einerseits mit dem Turmbau, anderseits mit dem Pharao bzw. mit Tyrannis und Despotie assoziiert wird.

---

487 PHILO V 570f; PHILON XIX 236f. Zitat der Fortsetzung (2,285) unten S. 172!

488 Zu Philos Verständnis von "Demokratie", "Ochlokratie" und "Tyrannis" vgl. BARRACLOUGH, Philo's Politics 520-533.

489 PHILO IV 68-73; PHILON XIII 98-105.

490 PHILO Suppl. I 173f; PHILON XXXIV A 330-333.

491 Siehe bes. S. 151 mit Anm. 459.

492 Siehe oben S. 71.

493 Vgl. dazu etwa CAZEAUX, Philon d'Alexandrie, exégète 217-221.

494 PHILO II 358f; IV 56-61; PHILON VI 76-79; XIII 88-91.

g) Der göttliche Plural in Gen 11,7 und die Engel

Dass der göttliche Plural in Gen 11,7 sich auf die Ratsversammlung Gottes, d.h. die Engel beziehe, wie (z.T. im Anschluss an Dtn 32,8[Q, LXX]) Jub, TgJ und PRE 24 interpretierten, steht für Philo ausser Zweifel. In Conf 168-182 wird breit ausgeführt, welcher Lehre von den Engeln (*ἀγγελοι*) und Mächten (*δυναμεις*) man sich zum Verständnis dieser Stelle (wie auch der ausdrücklich notierten Parallelen Gen 1,26 und 3,22) zu bedienen habe.[495]

h) Turmbau und Turmzerstörung

Wenn Philo der literalen Exegese von Gen 11,1-9 auch nicht viel Sinn abzugewinnen vermag, so notiert er doch, dass es sie gibt, versucht mehrfach, sie mit ihren eigenen Mitteln zu widerlegen, und argumentiert zuweilen gar selbst mit dem Literalsinn. So demonstriert er etwa die Unsinnigkeit des Unterfangens, einen Turm bis zum Himmel bauen zu wollen, und stellt gleichzeitig klar, dass der Turm unmöglich fertiggestellt wurde (*μη τετελεσιουργησθαι*).[496] Wie schon der SamAn, OrSib und Jub vor ihm und zahlreiche rabbinische Kommentatoren nach ihm scheint er darüber hinaus eine haggadische Überlieferung von der Zerstörung des Turms anzuerkennen, wenn er von den (sophistischen) Turmbauern schreibt:"Da sie hofften, den Himmel zu erklimmen und mit ihren Plänen die 'ewige Herrschaft' zu vernichten (*καθαιρεσαι της αἰωνιου βασιλειας*)[497], fuhr die grosse und unvernichtbare 'Hand' hernieder (*ἡ μεγαλη και ἀκαθαιρετος καταβαλλει χειρ*) und stürzte das Gebäude ihrer Doktrin um (*και το οἰκοδομηθεν δογμα συνανατρεψασα*[498])."[499]

i) Die bestraften Turmbauer tier- bzw. dämonengestaltig?

Wie erwähnt integrieren die Quaest in Gen Motive aus der Babel-Episode in die Diskussion von Gen 10,8f (Kusch und Nimrod). Bei diesem Neben- bzw. Ineinander lässt sich nicht immer eindeutig entscheiden, welche Motive der frühjüdischen Rezeption von Gen 10,8f, welche derjenigen von Gen 11,1-9 entstammen. Von Nimrod, dem Typos der 'Turmbauer', heisst es in 2,82:"Wer nämlich mit den wilden Tieren sich aufhält, wünscht ein vertiertes Leben zu führen (*optat vitam ducere bestialem*), um sich den Tieren anzugleichen durch Leidenschaften des Bö-

---

495 PHILO IV 102-111; PHILON XIII 136-142. Vgl. auch die kurze Bemerkung Philos in Poster 52, Gott habe vor der Verwirrung (der Sprache bzw. der falschen Philosophie) "beratschlagt" (*βουλευθεις*; PHILO II 356f; PHILON VI 74f).

496 Conf 5.155f (PHILO IV 12f.94f; PHILON XIII 44f.128f).

497 Motiv des Kriegs gegen Gott; vgl. oben e!

498 Der Begriff scheint darauf hinzuweisen, dass Philo, der in der alexandrinischen Tradition von OrSib 3,97-107 stehen dürfte, nicht eine Originalvorlage (OrSib 3,103: *ῥιψαν*), sondern ein Sibyllenexzerpt von der Art der von Alexander Polyhistor, Josephus oder Abydenus (alle *ἀνατρεψαι*!) verwendet. Anders als in OrSib greift bei Philo aber nicht ein Windsturm gegen die Turmbauer ein, sondern die "Hand" = Gewalt, Macht Gottes. Hier formuliert Philo in stärkerer Anlehnung an biblische Metaphorik (vgl. E. LOHSE in ThWNT IX 413-424).

499 Som 2,285 (PHILO V 570f; PHILON XIX 236f).

sen (*ut coaequari brutis cum vitiis malitiae*)."[500] Die Notiz schliesst zwar eng an das (von Philo mit grösstem Missfallen registrierte) Jägerdasein Nimrods nach Gen 10,9 an, erinnert anderseits aber auch an die in AntBibl 7,3 den Turmbauern angedrohte Vertierung bzw. an die ihnen später in bSan 109a und GrBar zugeschriebene Tier- bzw. Dämonengestalt.[501]

Diese Auflistung sollte nicht den Eindruck erwecken, man könne aus den verstreuten Hinweisen und Allusionen eine kohärente 'philonische Haggada' zu Gen 11,1-9 rekonstruieren. Das Gegenteil ist der Fall: In der Regel sind auch die haggadischen Reminiszenzen von Philo noch einmal allegorisch überformt worden, weshalb z.B. nicht mehr zu eruieren ist, ob Nimrod seinen Atheismus der frühjüdischen מרד-Etymologie oder Philos Polemik gegen seine eigenen Gegner (Epikuräer und Sophisten) verdankt. Die Querverbindungen zu anderen frühjüdischen und zu rabbinischen Quellen bleiben oft ziemlich hypothetisch, weshalb hier auch nur von "Berührungen" die Rede war. Es ist auch nicht von vorneherein auszuschliessen, dass verschiedene antike Autoren ganz unabhängig voneinander bei der Kommentierung desselben Vorlagetextes zu gleichen oder ähnlichen Resultaten gelangen konnten (vgl. etwa a, d, f).

Dennoch dürfte in einigen Fällen eine gegenseitige Beeinflussung anzunehmen sein (m.E. bes. in c, e, g, h). Um eine Philo schon vorgegebene Tradition palästinischer Herkunft wird es sich bei (c) handeln; jedenfalls setzt die Deutung des Namens "Nimrod" als "Überläufer, Deserteur" das *hebräische* Wortspiel נמרוד < מרד voraus. Die Turmzerstörungsüberlieferung (h) ist dagegen mindestens in der von Philo rezipierten Variante (Umsturz, vgl. Sibyllenexzerpte) alexandrinischer Herkunft. Das Kriegsmotiv (e) wird weder von Philo noch von den rabbinischen Texten richtig begründet, dürfte aber ursprünglich der griechischen Gigantomachie entstammen. Für das Engelmotiv (g) lässt sich eine eindeutige Entscheidung für palästinische oder alexandrinische Herkunft nicht treffen.

3.42. Einige Bemerkungen zum Traktat "De confusione linguarum"

Es kann im folgenden nicht darum gehen, Philos Traktat "Über die Sprachverwirrung" im Ganzen ausführlich zu würdigen und etwa die verschiedenen philosophischen Positionen zu referieren, die Philo darin aufgreift bzw. gegen welche er polemisiert.[502] In unserem Zusammenhang können wir die exkursartigen Digressionen des Arguments, die vielfachen Verzweigungen, welche den Alexandriner manchmal weit vom Ausgangsthema wegführen, nicht verfol-

---

500 PHILO Suppl. I 174; PHILON XXXIV A 332f.

501 Siehe zu ersterem vgl. S. 124f, zu letzterem S. 77f.144ff.

502 Vgl. dazu v.a. die kommentierte Ausgabe des Traktats durch J.G. KAHN (PHILON XIII).

gen. Allein dazu, wie Philo mit seiner Textvorlage Gen 11,1-9LXX[503] exegetisch kommentierend umgeht, soll im folgenden in aller Kürze Stellung genommen werden.[504]

a) Die vorausgesetzte Alternative: Philosophie oder Mythos

Im Gegensatz zu den meisten bisher diskutierten Autoren versteht Philo das in Gen 11,1-9 berichtete Geschehen *nicht* in historischem, sondern in einem philosophischen Sinn. Eine solche massive Akzentverschiebung wurde schon durch die LXX nahegelegt, die anstelle des historisch und topographisch genau lokalisierbaren Babel in Gen 11,9 als Namen der Stadt das Abstraktum *Συγχυσις* "Verwirrung" gesetzt hatte. Zwar gesteht Philo seinen Lesern durchaus zu, dass man den biblischen Text u.U. *auch* als Schilderung eines realen Geschehens verstehen könnte. Er argumentiert aber, dass der Bau eines Turms bis zum Himmel realistisch besehen unmöglich sei, da doch selbst ein säulenartiger, aus allen Kontinenten der Erde aufgeschichteter Turm immer noch weit von den ätherischen Sphären entfernt bleiben müsste.[505] Derlei Überlegungen erweisen ihm geradezu zwingend, dass eine historisierend-literale Exegese der

503 Der Traktat beginnt mit der vollständigen Wiedergabe von Gen 11,1-9 in einer LXX-Version (vgl. besonders die Lesart *την πολιν* *και τον πυργον* in V. 8b; oben S. 18 [13]). Abweichungen von LXX sind in der Regel orthographischer (V. 1: *πασι* anstatt *πασιν*; V. 9: *συνεχεε* anstatt *συνεχεεν*) oder stilistischer Natur (V. 2: *ἐν τη γη Σεναάρ*; V. 4: *και ειπον* anstatt *ειπαν*; *ποιησωμεν ἑαυτων ὀνομα* anstatt *ποιησωμεν ἑαυτοις ονομα*; *ἐπι προσωπον* anstatt *ἐπι προσωπου*, vgl. V. 9). In V. 9a sind sich die Philo-Mss. uneinig: *το ὀνομα αὐτου* ("sein", d.h. des *Turmes* Name!) wird von WENDLAND, KAHN u.a. als lectio difficilior bevorzugt, während COLSON/WHITAKER u.a. *το ὀνομα αὐτης* (= LXX; "ihr", d.h. der *Stadt* Name) beibehalten.

Innerhalb des Traktats werden die einzelnen Schriftverse dann noch einmal gesondert zitiert, wobei manchmal Differenzen zwischen Ausgangstext und Kurzzitat zu beobachten sind; in diesen Fällen dürfte Philo auswendig zitieren, d.h. bereits interpretieren (vgl. oben S. 23 Anm. 50!). Generell zur Abhängigkeit Philos von der LXX vgl. P. BORGEN in STONE, Jewish Writings 257; DERS., Survey of Research 121-123.

504 R. GOULET (La philosophie de Moïse. Essai de reconstitution d'un commentaire philosophique préphilonien du Pentateuque [Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 11], Paris 1987) hat den Versuch unternommen, aus den exegetischen Schriften Philos einen umfangreichen prä-philonischen allegorischen Kommentar zum Pentateuch zu rekonstruieren. Der Hauptbestand der allegorischen Deutungen Philos würde demnach nicht von diesem selbst, sondern von den ihm vorausliegenden Allegoristen stammen. Die randscharfe Scheidung dieser Quelle von Philos eigener Diskussion scheint mir allerdings wesentlich schwieriger zu sein, als dies die Studie Goulets ahnen liesse. Hier wird die künftige Philo-Forschung für Klarheit sorgen müssen. Im folgenden wird darauf verzichtet, zwischen Philo und seinen eventuellen allegorischen Vorläufern zu unterscheiden.

505 Conf 5, vgl. 156 (PHILO IV 12f.94f; PHILON XIII 44f.128f).

eigentlichen Intention des Textes nicht gerecht zu werden vermöchte. Mögen sich die Literalisten um das "äussere" Verständnis der "Oberfläche" des Textes bemühen, so bevorzugt Philo für seinen Teil – ohne umgekehrt sophistischen Übertreibungen verfallen zu wollen – die *allegorische Methode.*[506] Diese ist die dem Gegenstand angemessenste, bietet die Schrift doch (auch in Gen 11,1-9) nichts anderes als *Philosophie.*[507]

Für deren rechtes Verständnis gilt es jedoch vorerst einmal der irrigen Meinung entgegenzutreten, es handle sich bei Gen 11,1-9 nur um die Variante eines *Mythos*, wie er auch bei den anderen Völkern zu finden wäre. Dies ist laut Philo die Meinung von "Atheisten" (wohl jüdischer Herkunft), welche die hervorragende Verfassung der Väter nicht (mehr) zu tragen bereit sind.[508] Um sich des Kanons des Gesetzes zu entledigen, relativieren sie die biblischen Texte, indem sie ihnen heidnische Parallelen als verwandt und ebenbürtig gegenüberstellen.[509] Zu Gen 11,1-9 zitieren sie den *Aloadenmythos*:

"4 Einer von diesen (Mythen), der dem hier erzählten [d.h. Gen 11,1-9] gleicht, ist derjenige von den Aloaden. Homer, der grösste und berühmteste der Poeten, erzählt, sie hätten sich vorgenommen, die drei höchsten Berge aufeinanderzutürmen in der Hoffnung, wenn sie erst einmal die ätherischen Regionen erreicht hätten, denen, die hinaufsteigen wollten, den Weg in den Himmel leichter zu machen. Die diesbezügliche Stelle lautet:

«Ossa auf den Olymp wollten sie türmen und auf Ossa
den blätterbewegten Pelion, um in den Himmel zu steigen.»[510]

Olymp, Ossa und Pelion sind Namen von Bergen. 5 An ihrer Stelle führt der Gesetzgeber [d.h. Mose] einen Turm ein (*πυργον...ἀντι τουτου εἰσαγει*), der von den damali-

---

[506] Ebd. 14 (PHILO IV 16-19; PHILON XIII 48f). Zur allegorischen Methode Philos vgl. etwa P. BORGEN in STONE, Jewish Writings 259-264; DERS., Survey of Research 128-132; MACK, Exegetical Traditions 250-257 (Lit.).

[507] Ebd. 1 (PHILO IV 8f; PHILON XIII 40f). Zu Philos Verständnis von *φιλοσοφια* bzw. des Pentateuchs als *φιλοσοφια* vgl. NIKIPROWETZKY, Le commentaire de l'Écriture 97-116, bes. 100-102.

[508] Philo situiert sich selbst also zwischen den Extrempositionen der Literalisten einerseits und der Relativisten bzw. Synkretisten anderseits. Vgl. zu diesen Gruppen P. BORGEN in STONE, Jewish Writings 259-261; DERS., Survey of Research 126f; MACK, Exegetical Traditions 240-249 und 264.

[509] Conf 2f (PHILO IV 10f; PHILON XIII 42f).

[510] Od. 11,315f. Philo zitiert aus der Episode (Od. 11,305-320) nur gerade das Nötigste. Der "gottgleiche" (*ἀντιθεον*) Otos und sein Bruder Ephialtes, Zwillingssöhne der Iphimedea und des Aloeos (oder, so munkelte man, gar des Poseidon?), waren mit neun Jahren schon grösser als je ein Mensch. Da bedrohten sie die "Unsterblichen" (*ἀθανατοισιν*, die Götter) auf dem Olymp mit Lärm und Krieg, wollten die drei Gebirge aufeinandertürmen und so die Herrschaft im Himmel usurpieren. Sie wurden aber von Apollon an ihrem Vorhaben gehindert und getötet (vgl. dazu PW I/2 1590-1592; DER KLEINE PAULY I 276).

gen Menschen erbaut werden sollte, welche aus Wahnsinn und Eitelkeit (*ὑπ' ἀνοιας... και μεγαλαυχιας*) an den Himmel rühren wollten."[511]

Beim letzten Satz ist nicht eindeutig zu erkennen, ob er noch die Meinung der synkretistischen Gegner Philos oder bereits dessen eigenen Kommentar zur Sache darstellt.[512] Wie dem auch sei: Aus dem Abschnitt geht jedenfalls klar hervor, dass es in Alexandrien um die Zeitenwende gebildete Kreise gab, die Gen 11,1-9 nicht nur wie schon OrSib 3 u.a. mit Motiven aus Giganten- und Titanenüberlieferungen verbanden, sondern die Episode auch ausdrücklich dem Aloadenmythos an die Seite stellten.[513]

Fand sich in diesem das Motiv des himmelsstürmerischen Hochmuts, das man offenbar auch als das Hauptmotiv von Gen 11,1-9 empfand, so wurde für das Nebenmotiv der «einen Sprache/Rede» ein anderer Mythos bemüht, nämlich einer, der die ursprünglich allen Tieren gemeinsame Sprache zum Thema hatte. Die Sprachgemeinschaft habe zur Folge gehabt, dass die Tiere Unsterblichkeit verlangt hätten, dafür aber mit der Verwirrung der Sprache bestraft worden seien.[514] In diesem Fall war es für Philo natürlich ein Leichtes, die Unzulänglichkeit des Vergleichs nachzuweisen, was er denn auch mit rhetorischem Wortreichtum tut.[515] Die Aloadenparallele hingegen hat ihm offensichtlich grössere Mühe bereitet[516], weshalb er den Versuch einer argumentativen Zurückweisung der behaupteten Verwandtschaft gar nicht erst unternimmt, sondern der Mythenthese ganz einfach seine eigene, philosophisch-allegorische Exegese entgegenstellt.[517]

---

511 Conf 4f (PHILO IV 10-13; PHILON XIII 42-45).

512 In Conf 114 und 152 (PHILO IV 72f.92f; PHILON XIII 102f.126f) sagt Philo, der Turm "in den Himmel" wolle "die olympischen Regionen" (*τα ὀλυμπια*) erreichen. Wenn er damit auch nur implizieren will, dass das Projekt sich zwar gegen die himmlischen *Regionen* richten, den allgegenwärtigen *Gott* (vgl. Conf 136f; PHILO IV 82-85; PHILON XIII 114-117) aber ohnehin nicht erreichen könnte, so nimmt er hier doch die homerische Terminologie auf. In den Quaest in Gen hebt Philo zudem die Verwandtschaft der Nimrod- und Turmbau-Überlieferungen mit denjenigen von Titanen und Giganten hervor: *verificare videtur illam de Gigantibus et Titanibus fabulam* (2,82; PHILO Suppl. I 173; PHILON XXXIV A 330f).

513 Vgl. PÉPIN, Mythe et allégorie 229-231.

514 Conf 6-8 (PHILO IV 12-15; PHILON XIII 44-47). Vgl. dazu Jub 3,28 (oben S. 104 Anm. 285)!

515 Ebd. 9-13 (PHILO IV 14-17; PHILON XIII 46-49).

516 Die wiederholte Bezugnahme auf diese Parallele in späterer Zeit (Celsus, Cohortatio contra Gentiles, Julian Apostata; vgl. PÉPIN, Mythe et allégorie 228f.468f und unten 6.13.) unterstreicht deren Plausibilität für einen antiken Philosophen.

517 Philo operiert hier mit einem rhetorischen Trick: Um eine solide These A (Aloadenparallele) zurückzuweisen, verlängert er sie um eine wacklige These B (Tiersprachen); deren mühelose Refutation erspart dem Philosophen dann die Widerlegung von A. Dies zeigt, dass die Verbindung von Aloadenmythos und Turmbau-Episode wie für andere gebildete Alexandri-

b) Die Allegorese als Entzifferung eines philosophischen Kryptogramms

Im Anschluss an diese Präliminarien zitiert Philo noch einmal Vers um Vers den biblischen Vorlagetext, um ihn nun mittels der allegorischen Methode zu erklären. Immer wieder finden sich im Kommentar Formulierungen, welche der Feststellung grundlegender allegorischer Äquivalenzen dienen:

ἐκ του x δηλουσθαι y	-	"aus x ist y zu verstehen" (Conf 15)
φησι x, λεγω δε y	-	"es steht x, ich aber sage (dafür) y" (24; vgl. 23.25.36 usw.)
x δε ἐστιν y	-	"x ist aber y" (37.95)
x ἰσον τῳ ἐστιν y	-	"x ist gleichbedeutend wie y" (84.111.150)

Neben den Äquivalenzen finden sich auch zahlreiche Vergleiche, Übertragungen und 'symbolische Gleichungen' wie die folgenden:

ἑρμενευεται δε x y	-	"interpretiert (bzw. übersetzt) meint x eigentlich y" (65.130.159)
x ὡς δε ἡμεις y	-	"x ist für uns wie y" (95)
x συμβολον y		
bzw. x συμβολικως y	-	"x meint symbolisch y" (23.72.101.116.133)
x ἐν παραβολης y	-	"x steht gleichnishaft für y" (99)
usw.		

Schon hieraus lässt sich ersehen, dass Philos Exegese zur Vorlage Gen 11,1-9 LXX (x) gewissermassen einen philosophischen *Paralleltext* (y) entwirft, um dann im wesentlichen *den letzteren* zu kommentieren.[518] Die von Mose intendierte Lehre liegt also in einer *verborgenen Dimension* des biblischen Textes:

> "**143** Stelle dir nur nicht vor, in den heiligen Weissagungen (der Schrift) sei eine oberflächliche und triviale Sache (προχειρον και κατημαξευμενον) aufgezeichnet. Viel-

---

ner der Zeitenwende auch für Philo selbst grosse Plausibilität gehabt haben muss.

[518] "L'histoire que nous raconte Philon est *parallèle* au récit biblique. Elle est étayée de temps à autre par des propositions d'équivalence... Mais elle néglige complètement le cadre concret, chronologique et spatial des événements dont elle se nourrit. (...) En fin de compte, ...nous constatons que Philon utilise la Bible comme un cryptogramme philosophique" (J.G. KAHN, PHILON XIII 19.21). "The act of allegorization, which purports to bring out the meaning really intended by Moses, consists of divesting the thing named by the word of its concreteness, leaving an intrinsic meaning which is conceptual, abstracted from all spatial-temporal being, absolutely valid, eternal" (Y. AMIR in MULDER/SYSLING, Mikra 426).

Damit sei nicht behauptet, Philo würde den biblischen Text einfach in ein von aussen herangetragenes philosophisches Korsett zwängen. Im Gegenteil, Philos Philosophie ist relativ elastisch, keineswegs rigoros systematisch, und passt sich in immer wieder neuen Wendungen der biblischen Vorlage an. Der νομος hat offensichtlich Priorität, an ihm richtet sich jede philosophische Erklärung aus. NIKIPROWETZKY spricht deshalb zu Recht von einer "interprétation minutieuse, qui est attentive aux moindres détails du texte sacré, qui en valorise la lettre à l'extrême et pourrait être qualifiée de *lecture talmudique*" (in WINSTON/DILLON, Two Treatises 57). *Uns* interessiert allerdings, ob die philosophische Allegorese dem Vorlagetext überhaupt angemessen sei; für Philo war dies keine Frage.

mehr enthalten sie gerade einen verborgenen (*αποκεκρυμμενον*) Sinn, dem man (nur) durch einen Einblick in die (einzelnen) Wörter (*δια των ἐμφανων ὀνοματων*) auf die Spur kommt."[519]

Wie dieses Zitat unterstreicht, hält sich Philos Exegese primär an einzelne *Stichworte*[520], die mit philosophisch-theologischen und psychologisch-ethischen Vorstellungen korreliert werden:

Die «eine Rede» (*φωνη μια*) von **Gen 11,1** wird als "*συμφωνια* unbeschreiblich grosser Schlechtigkeit" aller bösen Eigenschaften in der menschlichen Gesellschaft wie in der gegen Gott rebellierenden Psyche verstanden (Conf 15.21). Die «Zunge» (*χειλος*) im selben Vers steht für den "Rand"[521] zwischen der Gerechtigkeit (Moses bzw. der jüdischen Religion) und der Bosheit ihrer Bestreiter (29ff), zu denen etwa die Sophisten (39) und die Polytheisten (42) gehören. Die bösen Menschen von Gen 11 sind in ihrer Schlechtigkeit vereint, stehen aber jenseits der Gerechtigkeit (jüdischer Religion) und damit auch jenseits der wahren *συμφωνια* des Friedens und der Tugend.

Die Worte «von Osten her» (*ἀπ' ἀνατολων*) in **Gen 11,2** geben Anlass zu einer Diskussion über zwei Möglichkeiten des "Aufstiegs" (*ἀνατολη*) der Seele, nämlich entweder zur Tugend (*ἀρετη*) oder zum Laster (*κακια*) (60ff). Die Menschen von Gen 11 nehmen Letzteres zum Ausgangspunkt ihres "widernatürlichen Tuns" (*τας παρα φυσιν ἐνεργειας*) (67) und verlassen willentlich die Regionen der Tugend. In «Senaar», das Philo mit gr.*'Εκτιναγμος* "Herausschütteln" übersetzt[522], lassen sie sich nieder; dieser Ort muss ihnen entsprechen, da ja ihre eigene Existenz schwankend und verwirrt ist (68f). Das «Finden» (*εὑρειν*) der Ebene Senaar setzt voraus, dass die Menschen diese zuvor gesucht hätten; "Suchen" wie "Sich-Niederlassen" kennzeichnet aber die Toren, die sich auf den Irrtum festlegen, anstatt wie die wahren Weisen (deren Prototypen die Patriarchen Israels sind) als Fremdlinge auf der Wanderschaft zur himmlischen Heimat zu sein (75-82).[523]

Mit besonderem Nachdruck kommentiert Philo dann die scheinbar rein technischen Angaben von **Gen 11,3**: Die Herstellung von «Ziegeln» wird als Bilden und Konkretisieren lasterhafter Vorstellungen verstanden. "Die Bösen wollen die Sprach- und Sinngemeinschaft nicht nur durch Worte und Begriffe ausdrücken, sondern auch durch ihre Solidarität im ungerechten Handeln (*ἐν τη των ἀδικων πραξεων κοινωνια*)" (83). Letzteres meint vornehmlich bestimmte psychologische Haltungen: die Leidenschaft (*παθος*) und das Laster (*κακια*), beides an sich gestaltlose Substanzen, sollen durch zunehmende Differenzierungen zu effizienten Instrumenten

---

[519] Conf 143 (PHILO IV 86f; PHILON XIII 120f).

[520] "The weight of symbolic meaning is borne by the isolate word..." (Y. AMIR in MULDER/SYSLING, Mikra 427).

[521] Gr. *χειλος* bezeichnet wie hebr. שפה sowohl die "Lippe" als auch den "Rand".

[522] Vgl. dazu die Etymologie שנער < נער (II "schütteln" = *ἐκτιναςσω*) in GenR 37,4 zu 10,10:"Warum heisst das Land 'Schinear'? Resch Laqisch [um 250p] sagte: Weil die Toten der Generation der Flut dort ausgeschüttelt wurden (ננערו)" (WÜNSCHE 165; fehlt bei FREEDMAN/SIMON I 297). Vgl. zu dieser und ähnlichen etymologischen Deutungen nun die (mir noch nicht zugängliche) Studie von L.L. GRABBE, Etymology in Early Jewish Interpretation. The Hebrew Names in Philo (Brown Judaic Studies), Atlanta/GA 1989.

[523] Vgl. dazu Ps 39,13; 1 Chr 29,15; Hebr 11,9.13f; 13,14; 1 Petr 1,17; 2,11.

einer gottlosen Vernunft geprägt werden (85ff).[524] "Auf symbolische Weise wird beschrieben, wie diese Leute Ziegel brennen, d.h. ihre Leidenschaften und Laster in der Hitze und Aufregung ihrer Meinungen verfestigen..." (101). Die verirrte Seele (der noch formbare «Lehm») versteift sich in ein lasterhaftes Projekt («Stein») und verfällt dabei erst noch der trügerischen Illusion argumentativer Sicherheit («Asphalt»[525]) (103ff).

Die «Stadt», die nach **Gen 11,4** gebaut werden soll, ist nach diesen Präliminarien natürlich ebenfalls nicht in realistischem Sinne zu verstehen. Vielmehr ist nach Philo an eine jener Städte gedacht, "die die Menschen mit sich herumtragen, weil sie in ihren Psychen gegründet sind" (107). Dabei lassen sich gute und schlechte "Städte" unterscheiden: die guten beruhen auf einer demokratischen Ordnung, die schlechten auf der Herrschaft des Mobs (*ὀχλοκρατια*) oder der eines Tyrannen.[526] Letzteres ist in Gen 11,4 gemeint. Der Turm ist die Zitadelle eines Tyrannen, nämlich des Lasters (*κακια*), das sich darin festsetzt und die göttliche Vorsehung negiert. Dies nämlich ist intendiert, wenn der Turm «bis zum Himmel» reichen soll: symbolisch durch Argumente des Lasters auferbaut,

> "versucht er die olympischen Regionen (*τα ὀλυμπια*)[527] zu erreichen, indem er Worte der Pietätlosigkeit und der Gottlosigkeit (*τους ἀσεβειας και ἀθεοτητος λογους*) vorbringt und behauptet, das Göttliche existiere nicht (*οὐκ ἐστι το θειον*), oder es existiere zwar, handle aber nicht mit Vorsehung (*ὀν οὐ προνοει*), oder die Welt habe keinen Anfang ihres Entstehens [d.h. sie sei nicht geschaffen], oder sie sei zwar entstanden, aber werde nur durch Mächte des Zufalls, nicht aber nach bestimmten Gesetzen bestimmt..." (114).[528]

«Machen wir uns einen Namen!» Anstatt ihre Untugenden (*ἀδικηματα*) zu verbergen, wollen die falschen Philosophen ihre Lehren auch noch überallhin publik machen (116f). Deren eigentlicher "Name" ist "Schlechtigkeit, Laster" (*κακια*), ihre einzelnen Abarten sind (hier bietet Philo einen klassischen Lasterkata-

---

524 Es folgt eine Aufzählung stoischer Klassifikationen, gegen deren Differenzierungen Philo sich hier absetzt; vgl. J.G. KAHN in PHILON XIII 89 Anm. 2.

525 "Asphalt" (*ἀσφαλτος*) wird mit gr. *σφαλλω* "wanken, täuschen, stürzen" verbunden, wobei Philo weiter schliesst, dass die Menschen den "Asphalt" zur illusorischen Konstruktion falscher *ἀ-σφαλεια* "Sicherheit" verwenden (vgl. KAHN ebd.).

526 Vgl. oben bei Anm. 488.

527 Vgl. oben Anm. 512.

528 PHILO IV 72f; PHILON XIII 102f. Hier lassen sich vier weitere Gruppen identifizieren, gegen die Philos Traktat polemisiert: heidnische Philosophen epikuräischer und stoischer Tradition bzw. Juden, welche diesen Philosophien anhängen und damit ebenfalls zu den schon oben angesprochenen Relativisten gehören dürften, welche das Gesetz zu tragen nicht mehr bereit sind. Vgl. dazu (ohne Bezug zu Gen 11,1-9) Ebr 199 (PHILO III 420f; PHILON XI 104f). Die Stelle wird ausführlich diskutiert von J.G. KAHN (PHILON XIII 171f). Der 'Turm' repräsentiert geradezu deren "Lehrgebäude" (wohl Sprachgebrauch der Diatribe, vgl. D. MICHEL in ThWNT V 140).

log) Ungestüm, Unverschämtheit, Übermut (*ὕβρις*), Gewalt, Mord usw. bis hin zur Pietätlosigkeit (*ἀσέβεια*).

Die 'Turmbauer' haben allerdings Angst, von Gott ob all dieser Laster bestraft zu werden: diese Angst spricht aus den Worten "*bevor*[529] wir zerstreut werden" (118ff). Denn selbst den Gott leugnenden "Atheisten" muss nach Philo ihr Gewissen (*συνειδος*) sagen, dass ein Verbrechen dem Urteil der Gottheit unterworfen ist.[530] Die Strafe kann denn auch nicht auf sich warten lassen, entspricht der 'Turmbau' doch den Untaten Kains (u.a. Städtebau in Gen 4,17!)[531] bzw. dem von Gideon, dem Gerechten, zerstörten Festungsturm der Leute von Penuel (Ri 8,9):

132 *ἀνατρεπεται πας λογος ὁν ἐδημιουργησεν ἀσεβεια*
"Jedes Argument, das von der Pietätlosigkeit konstruiert worden ist,
wird umgestürzt."[532]

Philo fährt dann vorerst, immer dem Bibeltext folgend, mit exegetischen Erörterungen fort, welche weder mit dem Turmbau-Motiv noch mit der damit verbundenen Allegorie zusammenhängen:«Der Herr *stieg herab*, um die Stadt und den Turm zu *sehen*" (**Gen 11,5**) gibt Anlass zu einer Diskussion biblischer Anthropomorphismen, welche nach Philo selbstverständlich allegorisch (*τροπικωτερον*) verstanden werden müssen, ist Gott doch allgegenwärtig und allwissend (134ff). Die Schrift will an dieser Stelle die Menschen beispielhaft belehren, nicht nach dem Hörensagen, sondern nur nach eigenem Augenschein zu urteilen.[533] Wenn im selben Vers von den «Menschensöhnen» die Rede ist, dann um die 'Turmbauer' (u.a. Polytheisten) von den "Söhnen Gottes" (den Verehrern des Einen Gottes) abzuheben (142ff). **Gen 11, 6** nimmt dann das Ausgangsthema der "Symphonie der Schlechtigkeiten" wieder auf (150f). Die Formulierung «dies haben sie *begonnen* zu tun» beweist nach Philo, dass die 'Turmbauer' ihr Werk noch nicht vollendet haben (152ff). «*Nichts* wird ihnen *unmöglich* sein...» bezeichnet die furchtbarste Strafe, die einen Menschen überhaupt treffen kann, nämlich (wie Kain, vgl. Gen 4,13) am Bösen nicht gehindert zu werden (162ff). Der göttliche Plural von **Gen 11,7** wird auf Engel und Mächte bezogen und gibt Anlass zu einem längeren angelologischen Exkurs (168ff). Die Mittlerstellung der Engel erklärt, weshalb der gute Gott, der selbst nichts Schlechtes tut und mit dem Bösen nicht in Berührung kommen kann, dennoch gegen die 'Turmbauer' einzugreifen und sie zu bestrafen vermag.

Wie das Projekt der 'Turmbauer' allegorisch zu verstehen ist und bei Philo für verschiedene philosophische Positionen steht, so hat auch ihre Bestrafung

---

529 Hier scheint Philo den Text aus dem Gedächtnis zu zitieren: anstelle von *προ*, das in Gen 11,4LXX und in Conf 1 für das hebr. פן steht, setzt er in Conf 118 und 121 zweimal das eindeutig temporale *πριν*. Vgl. oben Anm. 503!

530 Vgl. dazu Poster 59 (PHILO II 360f; PHILON VI 78f).

531 "Alle diese (Menschen) aber sind Nachkommen der ständig sterbenden, jedoch nie wirklich gestorbenen Schlechtigkeit (*μοχθηρια*), deren Name 'Kain' ist" (Conf 122; PHILO IV 76f; PHILON XIII 108f).

532 PHILO IV 80f; PHILON XIII 112f; vgl. oben S. 159 [h].

533 Vgl. zu dieser Deutung oben S. 72 Anm. 150!

durch "Verwirrung" (*συγχυσις*) allegorischen Sinn (182ff):

"188 Wenn Gott die lästerlichen Argumentationen (*τοις ἀσεβεσι λογισμοις*) mit *συγχυσις* bedroht, dann will er nicht nur die spezifischen Eigenschaften und Aspekte jeder einzelnen Schlechtigkeit ihrer Kraft berauben, sondern auch, was aus jenen zusammengesetzt ist, damit weder die einzelnen Teile noch deren *συμφωνια* Macht habe, die guten zu zerstören. **189** Deshalb sagt er:«Verwirren wir ihre Sprache, damit keiner mehr den anderen verstehe» [Gen 11,7], was das Gleiche bedeutet wie: Machen wir jeden Teil der Schlechtigkeit taub und stumm, damit weder das Hervorbringen der (ihnen) eigenen (Stimme) noch der Konsens mit anderen ihr eine Möglichkeit gebe, Schaden anzurichten."[534]

Dies alles geschieht wie schon der 'Turmbau' im menschlichen Intellekt bzw. im Rahmen philosophischer Kritik. Vermutlich versteht Philo seine eigene Apologie als einen Beitrag zur Bestrafung der 'Turmbauer', da er deren perverse Argumentationen als solche entlarvt und ihre Widersprüchlichkeiten aufzudecken sucht.

Am Ende des Traktats hält Philo gegen die Literalisten, "welche sich an das Äussere und Obenaufliegende halten", noch einmal deutlich fest, dass es der heiligen Schrift weder um Mythos noch um Urgeschichte geht: Hätte sie von der Entstehung der verschiedenen griechischen und barbarischen Dialekte sprechen wollen, dann würde sie nicht den Begriff der *συγχυσις* "Verwirrung", sondern denjenigen der *διακρισις* "Trennung" verwenden. Der Sinn der *συγχυσις* aber liegt nach Philo darin, dass

"der göttliche Pflanzer überall das Gute (*καλοκαγαθιαν*) säen will, während er aus der Weltgemeinschaft die verdammenswerte Unfrömmigkeit zerstreut und verbannt, damit von nun an die der Tugend feindlichen Verhaltensweisen damit aufhören, die Stadt des Lasters und den Turm der Gottlosigkeit (*την κακιας πολιν και τον ἀθεοτητος πυργον*) zu bauen" (**196**).[535]

c) Fazit und Konsequenzen

Die kurze Paraphrase von Philos Traktat "Über die Sprachverwirung" konnte nur gerade die Hauptlinien der dort durchgeführten Allegorese nachzeichnen. Immerhin dürfte dies genügen, um als Fazit die folgenden Beobachtungen festhalten zu können:

- "De confusione linguarum" stellt das älteste erhaltene Beispiel einer durchgehenden Allegorese von Gen 11,1-9 dar.[536] Der biblische Vorlagetext wird hier nicht als historisch-narrativer, sondern als *philosophisch-symbolischer Text* verstanden. Philos Kommentar versucht nicht so sehr die narrative

---

534 PHILO IV 112f; PHILON XIII 148f.

535 PHILO IV 116f; PHILON XIII 154f.

536 Vgl. oben Anm. 504.

Struktur, den Spannungsbogen der Erzählung zu verdeutlichen, sondern hält sich an einzelne *Stichwörter*, deren Semantik mit Hilfe innerbiblischer Querverweise und allegorisch-symbolischer Äquivalenzen in der Regel doppelt determiniert wird (wobei die allegorisch-symbolische Bedeutung in jedem Fall dominiert).

- Gen 11,1-9 wird in dieser Perspektive nicht als Schilderung historischer Sachverhalte gelesen, sondern als *philosophisches Kryptogramm*, das in einer ortsentbundenen Sphäre (*'Εκτιναγμος* anstatt Schinear, *Συγχυσις* [LXX] anstatt Babel) eine philosophische bzw. psychologische Problematik thematisiert: die Konstruktion, die Fixierung und letztlich das Scheitern bestimmter als lasterhaft qualifizierter philosophischer Positionen (Epikuräer, Stoiker u.a.) und damit verbundener religionspraktischer Haltungen (Skeptizismus, Relativismus, Polytheismus usw.).
- Diese gegenüber dem Vorlagetext ganz neue Problematik entstammt Philos Einschätzung seiner eigenen *Gegenwartssituation* bzw. der Situation des alexandrinischen Judentums, im besonderen jener Fraktionen, die mit den angesprochenen philosophischen Positionen sympathisierten. Der biblische Text dient als Grundlage der Diskussion, weil ihm als heiliger Schrift die Qualität "wahrer Philosophie" zukommt. Gen 11,1-9 wird in der Auseinandersetzung Philos mit seinen Gegnern aber nicht mehr als unabhängiger Text wahrgenommen, sondern als Folie, vor deren Hintergrund bedrängende Gegenwartsfragen apologetisch diskutiert werden können. Die Schrift kann mit Hilfe der allegorischen Methode jeder beliebigen (In-)Fragestellung gegenüber zu Rate gezogen werden. Dadurch entgeht sie einerseits der Gefahr, als veraltet und für philosophische Gegenwartsdiskussionen irrelevant verworfen zu werden. Anderseits verliert der Schrifttext – und dies ist bei narrativen Kurztexten wie Gen 11,1-9 besonders auffällig – damit auch die Konkretheit seiner Anfänge.[537]
- Die Stichworte, die seitens des Allegoristen an den Text herangetragen werden, sind, wo sie nicht gerade bestimmte philosophische Positionen markieren, *abstrakt*, allgemein und *redundant*: *κακια* "Laster, Schlechtigkeit", *ἀσεβεια* "Pietätlosigkeit", *ἀδικια* "Untugend" usw.
- Dies alles führt dazu, dass der biblische Vorlagetext kaum mehr in seiner unverwechselbaren Eigenart wahrgenommen wird. Philo kann ihn ganz problemlos anderen Texten des Pentateuchs wie Gen 4 (Kain), Gen 6-9 (Sintflut), Gen 18f (Sodom) oder Num 22-24 (Bileam) an die Seite stellen,

537 Treffend formuliert von F. TRISOGLIO:"La Scrittura universalizzata veniva sottratta ad ogni sospetto di inadeguatezza, ma veniva anche spogliata di quella concretezza storica che le conferiva un'autenticità estremamente preziosa" (Filone Alessandrino e l'esegesi cristiana 593).

handeln doch all diese Texte immer von ein und derselben *κακια*. Der Einzeltext wird dadurch *nivelliert*.[538]

Philos Gegner, die Gen 11,1-9 dem Aloadenmythos an die Seite stellen, nivellieren den biblischen Text auf ganz ähnliche Weise. Philo hat denn auch diese Art des Umgangs mit dem Text nicht erfunden, sondern steht selbst in einer langen Tradition.[539] Was Gen 11,1-9 betrifft, ist er allerdings der früheste Zeuge einer durchgehenden Allegorese. Die Konsequenzen dieser Textrezeption können an dieser Stelle nur angedeutet werden:

- Das Vergehen der Turmbauer wird als (in der Gegenwart des Interpreten akut problematische) *philosophische Meinung* bestimmt, wodurch der Text jeglicher zeitgeschichtlich konkreter (historischer wie ideologischer) Referenz beraubt wird. Damit ist der Weg frei für einen (vom Text her nicht mehr kontrollierbaren) freihändig apologetischen Gebrauch bzw. Missbrauch des Textes zur polemischen Disqualifizierung jeglicher Gegner.[540]
- Der *enthistorisierte* Text wird rein *symbolisch* verstanden, seine narrative Komplexität auf wenige Hauptlinien ('Turmbau' – *κακια*) *reduziert*.[541] Die Babel-Episode ist dann nichts anderes mehr als ein *Paradigma von Bosheit und Sünde*.

Anhand philonischer Summarien kann aufgewiesen werden, dass Philo selbst eine solcherart *reduktionistische Textrezeption* betrieben hat.

---

538 Vgl. CAZEAUX, Philon d'Alexandrie, exégète 217-225, bes. 219:"La conversation des figures bibliques entre elles a pour principe l'unité de l'Écriture: elle se répète dans la variation des épisodes de l'histoire sacrée."

539 Vgl. dazu etwa PÉPIN, Mythe et allégorie, bes. 215-241; vgl. oben Anm. 504.

540 Als "Turmbauer" können dann, je nach Perspektive, irgendwelche zu bekämpfenden Individuen (Nimrod!) oder Gruppen bezeichnet werden: Epikuräer, Arianer, Reformatoren, Päpste, Jansenisten, Freimaurer, Sozialisten usw.

541 Massive Reduktionen in dieser Richtung (wenngleich nicht in allegorisierenden Kontexten) finden sich etwa im Buch der Weisheit (Ende 2.Jh.a) und in der apokalyptischen Schrift 4 Esra (nach 70p). In beiden ist die Babel-Episode all ihrer konkreten Details beraubt und nur noch dank ihrer (aus der Haggada bekannten) Verknüpfung mit der Erwählung Abrahams zu erkennen:

Weish 10,5 "Als in ihrer *bösen Übereinkunft* (*ἐν ὁμονοια πονηριας*) die Nationen zerstreut wurden (*συγχυθεντων*), da erkannte sie (d.i. die Weisheit) den Gerechten (d.i. Abraham) und bewahrte ihn ohne Fehl für Gott (....)" (GEORGI, Weisheit Salomos 437).

4 Esra 3,12 "Als nun die Bewohner der Erde sich zu vermehren begannen und viele Kinder und Völker und zahlreiche Stämme hervorbrachten, fingen sie wiederum an, *Böses zu tun* (*impietatem facere*), mehr noch als die Früheren (d.h. die Generation der Flut). **13** Und als sie vor dir (*coram te*, scil. Gott) *Unrecht taten* (*iniquitatem facerent*), hast du dir aus ihnen einen erwählt, mit Namen Abraham (...)" (SCHREINER, Das 4. Buch Esra 313; OTP I 528).

3.43. Summarische Allegorien in anderen Traktaten

Ein erstes reduktionistisches Summar findet sich schon im Traktat "Über die Sprachverwirrung". Es bietet eine kurze Zusammenfassung des Projektes der 'Turmbauer', liegt aber nicht ganz auf der Linie der oben skizzierten Allegorese, weshalb es oben übergangen wurde. Das Summar interpretiert die Opposition «Erde»/«Turm» <–> «Himmel» von Gen 11,1-9 symbolisch in platonischen Kategorien als Opposition "sinnliche Wahrnehmungen" <–> "Verstand":

> "133 Viele lassen auch die sinnlichen Wahrnehmungen (*ταις αἰσθησεις*) in der Weise eines Turms so hoch steigen, dass sie bis an die Grenze des 'Himmels' reichen. Der 'Himmel' aber ist symbolisch gedeutet unser Verstand (*ὁ νους ἡμων*), um den die besten und göttlichen Substanzen (*αἱ ἀρισται και θειαι φυσεις*) wachend kreisen.[542] Die aber so weit vorzudringen wagen, geben der sinnlichen Wahrnehmung den Vorzug vor dem denkenden Verstand (*διανοια*). Ja sie fänden es gar angemessen, alles Verstandesmässige (*τα νοετα παντα*) durch das Sinnliche zu überwinden und so das, was (eigentlich) herrschen muss (d.h. den Verstand), in den Stand des Sklaven, das von Natur aus Untergeordnete (d.h. die Sinne) aber gewaltsam in den Stand des Führers zu versetzen."[543]

Da der Traktat sich sonst häufig gegen epikuräische Positionen richtet, könnte Philo diese auch hier anvisieren. Das Zitat zeigt aber deutlich, dass weder die Position der Epikuräer noch diejenige Philos inhaltlich irgendetwas mit Gen 11, 1-9 zu tun haben. Die Korrelation der zurückgewiesenen philosophischen Ansicht mit dem 'Turmbau' beruht einzig und allein auf dem formalen Sachverhalt, dass hier wie dort eine Opposition vorliegt, welche eine als "natürlich" vorausgesetzte Ordnung zu bedrohen scheint, und dass die wertende Verteilung der Rollen ("Böse" gegen "Gute") aus der Perspektive des Interpreten eindeutig vorgenommen werden kann.

Es erstaunt deshalb nicht, dass Philo sich des auf die Grundstruktur "widernatürliche Opposition" reduzierten 'Turmbau'-Paradigmas auch in anderen Zusammenhängen bedient hat. Stets handelt es sich um apologetische Passagen, in denen bestimmte philosophische Positionen disqualifiziert werden sollen. In Poster 52f (Ausgangstext Gen 4,17: Kains Städtebau) polemisiert Philo gegen die Sophisten, welche aus ihren haltlosen Meinungen wie Kain ganze "Städte", ja wie die 'Turmbauer' gar «einen Turm, dessen Spitze bis zum Himmel reichen» soll, konstruieren, indem nämlich

> "jeder sich sein eigenes Argument (*λογον*) zurichtet, als dessen Spitze sie ihren eigenen Verstand (*το οἰκειον νοημα*) präsentieren, welcher (in der Schrift) symbolisch als

---

[542] Eine Anspielung auf die "Wächterengel" (נפלים) der apokalyptischen Literatur (Dan, Hen, Jub), was wiederum auf Philos haggadische Kenntnisse weist.

[543] PHILO IV 80-83; PHILON XIII 112f. Vgl. R. Aqiba zur Erhebung Nimrods, des Sklaven und Sohnes eines Sklaven, zum König (oben S. 67)!

'Himmel' bezeichnet wird".[544]

In Som 2,277.283ff sind die mit den 'Turmbauern' geglichenen Gegner wiederum Epikuräer und Skeptiker, welche sich nicht nur gegen Menschen, sondern gar gegen Gott richten, die göttliche Vorsehung leugnen und Lehren vertreten, die "wider die Natur, ja wider ihre eigene Seele" laufen. Gleichzeitig stellen diese Menschen wegen ihrer laxen Lebensführung eine Gefahr dar:

> "Indem sie ihre aggressiven Unternehmungen aufeinandertürmen, erbauen sie ihre untaugliche Lehre (*δογμα ἀδοκιμον*) wie einen Turm in die Höhe. (...) Diese Leute werden aber die ihren Absichten entsprechende Strafe erleiden: Die das Heilige in Unordnung gebracht haben, werden in ihrer eigenen Unheiligkeit durch die Anarchie durcheinandergebracht."[545]

In Gig 65f und Quaest in Gen 2,82 schliesslich werden im Anschluss an Gen 10,8f (Nimrod, der Riese und Städtebauer) wiederum ganz allgemein jegliche Bestreiter der göttlichen Weltherrschaft in die Rolle von 'Turmbauern' und Verwirrern gesetzt.[546]

Nivellierung und *Reduktionismus* müssen als herausragende negative Merkmale dieser summarischen Allegorien diagnostiziert werden. Gen 11,1-9 (bzw. der 'Turmbau' - vom Vorlagetext ist hier nun ja gar keine Rede mehr) stellt in dieser Perspektive das *Paradigma der widernatürlichen Opposition sich selbst überhöhender Menschen* dar.[547]

---

544 PHILO II 356f; PHILON VI 74f.

545 PHILO V 566f.570-575; PHILON XIX 232f.236-241. Wie locker die Bindung der apologetischen Summarien an den Kontext sein kann, zeigt gerade dieses Beispiel: der Verweis auf den 'Turmbau' findet sich hier im Rahmen eines Kommentars zu Gen 41,17-24 (dem Traum Pharaos), wo er einzig und allein durch das Stichwort *χειλος* motiviert wird, das in Gen 41,17LXX das "Ufer" des Flusses bezeichnet, aus dem die fetten und die mageren Kühe steigen, in Gen 11,1-9LXX dagegen die «Sprache» bzw. «Rede» der Menschen. Vgl. oben Anm. 521!

546 PHILO II 476-479; Suppl. I 173f; PHILON VII 52f; XXXIV A 330-333. Zu Gig 65f vgl. WINSTON/DILLON, Two Treatises 69-71 und 272f.

547 Hier konnte dann die christliche Rezeption von Gen 11,1-9 anschliessen und, indem sie Elemente des neuen Glaubens in das überkommene Verständnis des Textes eintrug, die theologische Doktrin vom 'Turmbau' als einem symptomatischen Projekt menschlicher Hybris entwerfen. Vgl. unten Kap. 6.

3.5. ÜBERLIEFERUNGSGESCHICHTLICHER RÜCKBLICK UND KURZE ZUSAMMENFASSUNG

Die vorangehend an frühjüdischen und rabbinischen Babel-Überlieferungen gemachten Beobachtungen wurden aus sachlichen Gründen (Weg vom Text über Versionen, Targumim, kommentierende Erläuterungen zu den – vom Text getrennten – Paraphrasen) nicht durchgehend chronologisch geordnet. Dies soll hier nun nachgeholt und damit zugleich eine knappe Zusammenfassung geboten werden. Zur besseren Übersicht sei der motivgeschichtliche Befund in Form einer tabellarischen Synopse der Motive von Gen 11,1-9 und ihrer Erweiterungen geboten. Diese unterstreicht mit der beeindruckenden Vielfalt der Interpolationen die ungeheure Produktivität, welche die Faszination des offenen Textes bei Paraphrasten, Kommentatoren und Übersetzern ausgelöst hat.

Es ist in Erinnerung zu rufen, dass zumindest den Rabbinen völlig klar war, dass einzelne Motive dieser legendarischen Ausschmückung wie auch gewisse grundlegende Auslegungsraster des rabbinischen exegetischen Kommentars nicht dem Grundtext selbst zu entnehmen sind, sondern dass es sich um Interpolationen der "Meister" handelt.[548] Ein Blick auf die vierte Kolonne der Synopse (Begründung bzw. Herkunft der Motive) zeigt aber, dass die überwiegende Mehrzahl der Interpolationen nicht einfach freihändig kreiert worden ist, sondern entweder aus dem unmittelbaren Kontext der Babel-Episode (Urgeschichte, Flut, Völkertafel, Berufung Abrahams) oder aus anderen, meist durch Assoziation einzelner Stichwörter herangezogenen Schriftstellen abgeleitet wurde. Nur wenige Motive dürften sich eindeutig mit ausserbiblischen Einflüssen (Gigantomachie, Titanomachie, Aloadenmythos, zusammen generalisiert als Theomachie; evtl. Himmelserforschung) erklären lassen. Von diesen Ausnahmen abgesehen, handelt es sich bei den jüdischen Interpolationen um Resultate einer weitgehend inner-biblisch determinierten Hermeneutik.

Was das Motiv des Krieges gegen Gott betrifft, so ist hervorzuheben, dass es in den Targumim und im rabbinischen Midrasch zwar häufig verwendet, aber nie (etwa durch Stichwortassoziation o.ä.) begründet wird. Dies dürfte ein Indiz dafür sein, dass es über die besonders in Alexandrien (SamAn, OrSib 3, Philo; vgl. auch OrSib 1) belegte Verbindung von Gen 11,1-9 mit Gigantomachie, Titanomachie und Aloadenmythos Eingang in die jüdisch-rabbinische Interpretation von Gen 11,1-9 gefunden hat. Schwerpunktmässig lassen sich somit drei Interpretationstypen nach ihrer geographisch-kulturellen Herkunft unterscheiden:

(Fortsetzung S. 177)

548 Vgl. oben S. 64.

in 1-9MT	Interpretationen/ Interpolationen	Begründung bzw. Herkunft des Motivs	Frühjüdische Quellen: SamAn	OrSib 3	Jub	Philo	AntBibl	OrSibAnt	Ant	OrSib 11	OrSib 1	OrSib 8	GrBar	Rabbinische Quellen: TgN/inM	TgF	TgJ	Rabbinen 200	300	400
	Vermehrung der Menschen	Kontext Gen 10							•								••?		
	Versammlung der Völker	Kontext Gen 11≠10					•												
ede/			o	•	o		•	•	(•)	(•)	•	(•)	o	•	•	•			
Sprache»	Friede, Harmonie					(•)	•								•	•	•		•
	hebräische Sprache	Gen 1f; אחד = Gott												•	•	•		•	
	(70) Sprachen	Kontext Gen 10,5.20.31			(•)		(•)						(•)					•	
	negative Deutung	אחד; Weingleichnis u.a.				•												•	
	eine Gestalt	< Gestaltveränderung (V. 8)?									•								
i Wörter»			o	o	o	•	o	o	o	o	o	o	o	•	•	•			
	Lästerungen gegen Gott	אחד = Gott																	
	Verleumdung Abrahams	אחד = Abraham Ez 33,24																	
	Unrechtstaten	vgl. Ijob 24																	
h von Osten			o	o	•	•	•	o	(•)	o	o	o	o	(•)	(•)	•			
	Entfremdung von Gott	קדם/קדמון Dtn 33,27; Hab 1,12												•	•		•		
	Verachtung des Landes	קדם? Ps 106,24																	
ssen in Schinear (bzw. Babel)			o	o	•	•	(•)	o	•	o	o	o	o	(•)	(•)	(•)			
	Götzendienst	ישב Ex 32,6																•	
der Menschen																			
	nur einiger Menschen/Völker (Hamiten/Nimrod)							•					•						•
	Nimrods	Gen 10,8-12; מרד				•			•							≠!	•		
	- Widerstand Abrahams	Kontext Gen 11,31					•											•	
	- Abraham im Feuerofen	אור Gen 11,31; שׂרפה?																	
	Giganten, Titanen, etc.	Gen 10,8LXX; Gig'machie	•			≠				•	•								
egel			o	o	•	•	•	o	•	o	o	o	•	•	•	•			
			o	o	•	•	o	o	•	o	o	o	o	•	•	•			
	Abdichtung gegen Flut	Kontext Gen 6-9 (6,14)							•										
	Herkunft des Asphalts	Geographen?			•														

4	**Stadt bauen**			o	o	●	●	●	o	o	o	o	o	o	●	●	●			(●)	●	●	●
	'Turm' bauen			●	●	●	●	●	●	●	●	o	●	●	●	●	●			●	●	●	●
		Angst vor neuer Flut	Kontext Gen 6-9	?						●								●/≠			●		●
	Spitze am Himmel			o	(●)	(●)		●	(●)	(≠)	(●)	●	o	●	●	●	●			(●)			●
		do.; Himmel stützen	Kontext Gen 6-9																	●		●	
		Himmel besteigen/bewohnen	Jes 14,12? Jer 51,9?		●	●			●									●		●	●	●	
		Himmel erforschen	hell. Uranologie?											●									
		Krieg gegen Gott	Gig'/Tit'machie, Aloaden				●/≠				(●)	●		●	●	●	●	● ●		●	●	●	(●)
		- Verteidigung gg Gott	Kontext Gen 6-9					●		(●)													
		Zitadelle für Nimrod	מגדל Ri 8,9				●																
	Namen machen			o	o	o	●	●	o	o	o	o	o	o	o	o	o		●		●	●	●
		Götzenbild, Idolatrie	שם = Gott/Götze					(●)							●	●	●	●●● ●	●	●	●	●	
		Namensamulette	do.					●															
		Atheismus, "Hybris gg Gott"	Nimrod; Ijob 21,14f				●			●								● ●		●		●	
		Despotie, Tyrannis	Nimrod; Ex 1ff (< 5,7!)				●			●				●									●
		Ruhm	vgl. Vg					●			●	(●)	●									●	
		Turm nicht gebaut	Gen 11,8b														●	≠		≠			
		Turm gebaut	Gen 11,5b	●	●	●	(●)		●	●				●						●	(●)	●	●
		- nur Turm gebaut	Gen 11,8b															≠		●			
		- narrative Deatils	u.a. Ex 1ff (< 5,7!)							●				●				●		●		●	●
		- Massangaben	?			●								●				≠					●
5	**Hinabsteigen JHWHs**			o	≠	●	≠	o	≠	o	≠	≠	≠	o	●	●	●			●	●	●	
		Schekhina, Memra	Tg für "JHWH"												●	●	●						
		mit Engeln	Plural Gen 11,7; Dtn 32,8			●											●						●
		um zu vergelten	vgl. TgO; Jer 51,52ff?														●						
	«Menschen(kinder)»	Kinder Adams	‖ Gen 3; vgl. Vg				(●)											●		●			
6	**«ein Volk»**			o	(●)	●		●	o	o	o	o	(●)	o	●	●	●			●		o	o
	«eine Rede/Sprache»		s.o. V. 1	o	●	(≠)		●	(●)	o				o	●	●	●			●		(●)	
	«und nun...»	Umkehrmöglichkeit	ועתה Dtn 10,12															●		●		●	
7	**Plural Gottesrede**			o	o	●	●	o	●!	o	o	o	o	o	●	●	●			●		(●)	●
		Engel	vgl. Dtn 32,8 (Q/LXX)			●	●								?		●	●				(●)	●
	Sprachverwirrung			o	●	●		●	●	●	●	o	●	●	●	●	●			●	●	o	●
		Sprache<u>n</u> verwirrt	s.o. V. 1; Sam, Syr etc.			●		●						●									
		und 70 Schriften gegeben	vgl. Gen 10; Dtn 32,8 (QLXX)														●						
		Erwählung Abrahams/Israels	Dtn 32,8; Kontext Gen 12					●									●	●					●
		Bestrafung Nimrods	s.o. V. 3																	●			

…in …,1-9MT	Interpretationen/ Interpolationen	Begründung bzw. Herkunft des Motivs	Frühjüdische Quellen: SamAn	OrSib 3	Jub	Philo	AntBibl	OrSibAnt	Ant	OrSib 11	OrSib 1	OrSib 8	GrBar	Rabbinische Quell…: TgN/iM	TgF	TgJ	Rabbinen 200 300 40…
…ung			●	●	●	●	●	o	●	o	o	o	●	●	●	●	
	durch Gottes Stimme	Ps 2,5; vgl. Jer 51,16					(●)										
	durch Wind	פירץ Jer 18,17; 51,16?		(●)													
	vom Turm stürzen	Ps 59,12															(●) (●)
	Kulturverlust	?					●										
	Tier-/Dämonengestalt	vgl. Dan 4?				?	●						●				●
	Blindheit, Dunkelheit	Ijob 38,15?											●				
	Missverständnisse unter den 'Turmbauern'						●										●
	Streit und Krieg	Titanomachie		●	(●)		(●)			●						●	
	Vernichtung der 'Turmbauer' durch Gott																≠ ≠
	- durch Wasser	צוף/פירץ; Gen 6-9? Jer 51,42?															
	Turm zerstört	vgl. Jes 2,15ff; 24; Jer 51	●	●	●	●		●		●		●					(●●●●●●●…
	- durch Windsturm	Jer 51,16? vgl. Ez 13	?	●	●			●									
	- Einsturz und Feuer	Jes 24, 18f?;25,2.12;26,5; Jer 51,25f								●							●
	- Lokaltradition Turmruine s. Kap. 4.1.				?												●●● ●●● …
…-Ätiologie			(●)	●	●	o	o	●	●				o	●	●	●	
	"Verwirrung" o.ä.	vgl. LXX, VetLat				●	o										
	vgl. "Bel"-Ätiologie	Jer 51,44?					●										

Motiv explizit bezeugt
…) Motiv implizit bzw. an einer Nebenstelle bezeugt
Motiv nicht bezeugt (in der Regel nur bei MT-Motiven registriert)
Motiv ausdrücklich zurückgewiesen oder korrigiert
Bezeugung fraglich

(Fortsetzung von S. 173)

Giganto-/Titano-/Theomachie	alexandrinische Diaspora
innerbiblische Haggada	Palästina
Lokaltradition Turmruine (*Birs Nimrūd*; vgl.Kap. 4)	babylonische Gola

Zu betonen ist der selektive Umgang der Paraphrasten und Haggadisten mit den im Grundtext vorgefundenen Materialien. Offensichtlich haben einige Motive die Phantasie bzw. den exegetischen Eifer ihrer antiken Leser weit stärker angesprochen als andere. *Besonders ausführlich* bearbeitet wurde die Vorstellung vom *Turmbau* sowie – als dessen reziproke Folge – diejenige von der *Zerstörung* des Turms. Auch Sprachverwirrung und Völkerzerstreuung fanden als Grundvorfindlichkeiten menschlicher Existenz eine gewisse Beachtung, wobei einzelne Kommentatoren und Paraphrasten (wegen der in Gen 10,5. 20.31 genannten Vielzahl der לשׁנת, vielleicht auch wegen hellenistischer Skepsis gegen 'mythische' Überlieferungen, welche die Entstehung der vielen Sprachen einer besonderen göttlichen Intervention zuschrieben[549]) das Motiv der שׂפה אחת offenbar nicht sprachgeschichtlich im Sinne eines Ur-Idioms verstanden. *Kaum gewürdigt* wurde dagegen das (im biblischen Grundtext dominierende!) Motiv vom *Bau der «Stadt»*, das keine einzige über den Grundtext hinausführende haggadische Erweiterung erfahren hat.

So konkret die haggadischen Interpolationen sind, so konnten doch auch sie sich der Tendenz zur Kurzformel und zur 'symbolischen Konzentration' nicht entziehen. Auch bei ihnen finden sich zuweilen verräterische Stichwörter, welche die ganze Erzählung bzw. deren 'Sinn' in einem Schlüsselbegriff zusammenfassen wollen: "bekannter Turm" (SamAn), *turrificatio* (AntBibl 32,1), "Männer des Turm(bau)s" (אנשׁי מגדל) bei den Rabbinen, "Turm der Theomachie" (GrBar 2,7) usw.[550]

Die rabbinischen Quellen bleiben als Kommentare zur Schrift stets an den Grundtext zurückgebunden; sie zitieren ihn auch meist als Referenz und äussern sich deshalb auch zu Motiven, die von den Paraphrasen wohl aus mangelndem Interesse oder Verständnis einfach fallengelassen wurden (z.B. die «einerlei Wörter» oder das «Namenmachen»).[551] Sie müssen problematische Stellen (z.B. das «Hinabsteigen» JHWHs) erklären, wo Paraphrasen einfach darüber hinwegschreiben und ihrer Zeit angemessenere Formulierungen einsetzen

549 Vgl. S. 132 und 434.

550 Zu beachten ist, dass sich alle diese Begriffe in summarischen Verweisen auf die Babel-Episode finden, welche ohnehin zur Konzentration auf die (vermeintlich) wesentlichen Züge der Erzählung tendieren.

551 Dass auch hier Haggadot zum Bau der «Stadt» fehlen, ist dann erst recht bedeutsam!

konnten. Anderseits hat die rabbinische Konzentration auf biblische Texte als kontextuellen Erklärungshorizont dazu geführt, dass einzelne Details (etwa die Lehmziegel-Bitumen-Passage in V. 3) unerklärt blieben, wo die Paraphrasen u.U. ausserbiblische Informationen einarbeiten konnten, und dass innerbiblische Spannungen (z.B. Vielzahl der לשנות in Gen 10 vs. שפה אחת in Gen 11) z.T. verschwiegen wurden, wo die Paraphrasen harmonisieren konnten.

Grundsätzlich muss aber festgehalten werden, dass die rabbinische Überlieferung nahezu alle von den frühjüdischen Paraphrasen gebotenen Erweiterungen und Interpretationen in die Diskussion der Babel-Episode aufgenommen hat – auch das biblisch nicht zu begründende Motiv der Theomachie. Ausnahmen, welche die Regel bestätigen, sind etwa die spezifische Deutung des «Namenmachens» in AntBibl als Herstellung von Namensamuletten (die aber vielleicht deshalb bei den Rabbinen keine Erwähnung findet, weil sie mühelos in die Rahmendeutung des «Namenmachens» als Idolatrie subsumiert werden konnte) oder die besonders in der Sibyllen-Tradition verbreitete Überlieferung von der Zerstörung des Turms durch einen Windsturm. Das Fehlen des letzteren Motivs bei den Rabbinen erstaunt umso mehr, als die babylonischen (in Palästina allerdings weniger bekannten) Lokaltraditionen über die Turm-Ruine[552] ja eine Zerstörung des Turms voraussetzen.

Die haggadischen Interpretationen zeichnen sich durch ihre eindeutige Option für ein *konkretes* Verständnis des Textes und ihre weitgehende Immunität gegen den Text*vordergrund* missachtende Deutungsmuster aus. Diese Option hat den biblischen Text selbst immer wieder vor einseitiger Theologisierung bewahren können und (der Macht theologisch-philosophischer Abstraktion widerstehend) ein konkretes Verständnis der Erzählung bis in die Gegenwart am Leben erhalten. Allerdings geschah dies in der Regel um den Preis der massiven Bevorzugung isolierter Interpolationen. Einige summarisch anhand der Arbeiten von BORST und MINKOWSKI zu belegende Beispiele mögen nur kurz auf die enorme Wirkungsgeschichte der Konkretisierungen und Interpolationen hinweisen.[553]

Nimrod erscheint als Bauherr des Turms von Babel (IV 1962) nicht nur bei Augustinus (II/1 398f), Isidor von Sevilla (II/1 451: "Nimrod" heisse nichts anderes als "Tyrann"!), Boethius (II/1 545), vielen anderen Vätern und in den mittelalterlichen Weltchroniken in Ost und West, sondern dient jahrhundertelang als Typos für Fürstenspiegel (II/2 706ff) und Tyrannenpolemik (Decretum Gratiani II/2 643: Nimrod als *oppressor hominum*; von anderen auch auf Kirchenfürsten ausgedehnt II/2 753f: Nimrod als *prelatus malus* (!); Bonaventura II/2 805: Nimrod als erster Kaiser und Antichrist; Dominikus Grenier II/2 891f: *ab ipso venit nobilitas*) bzw. als Folie für die Charakterisierung eines verruchten Papstes (Petrarca III/1 959ff: der Papstpalast in Avignon ist Turm von Babel, Clemens VI. der *turrificus simul atque terrificus Nembroth*), der Päpste überhaupt (Zwingli III/1 1081), in der Gegenreformation umgekehrt der ketzerischen Reformatoren (III/2 1266: Luther, Calvin und Suleiman der Prächtige gleichen allesamt Nim-

---

552 Siehe dazu unten 4.1.

553 Referenzen in Klammern verweisen auf das umfassende Werk von BORST (Der Turmbau von Babel); mit Bd. IV wird der Einfachheit halber auf die umfangreichen Register in den Anmerkungen der Zusammenfassung verwiesen.

rod). Die Deutung vom Turmbauer Nimrod ist derart Gemeingut, dass sogar der auf *sola scriptura* pochende Luther (III/2 1064) *etsi certi, quod dicam, nihil habeam* daran festhält (ebenso Calvin III/2 1133). Rationalismus und Aufklärung finden am Turmbauer Nimrod dann durchaus positive Züge, so dass er von Freimaurern als erster Grossmeister der Freimaurerei (III/2 1404) oder, im historischen Bildersaal Kaiser Josephs I., als derjenige "der den ersten Grund zu der monarchischen Regirung legte" (III/2 1473) gepriesen werden kann. Und noch bei Thomas Mann ist in eher bewunderndem Sinne von "des Nimrod-Königs gesammelter Macht" die Rede (III/2 1848). Dass bei dieser Konstanz der Turmbauer Nimrod auch auf den bildlichen Darstellungen des Turmbaus nicht fehlt (erstmals im 12.Jh.p belegt), ist nicht erstaunlich.[554]

Weit verbreitet ist die erstmals bei Josephus belegte Meinung, die Menschen hätten den Turm gebaut, um der drohenden Katastrophe einer *neuen Sintflut* vorzubeugen (IV 1962 Anm. 249); sie kam natürlich besonders den Autonomisten der Renaissance (etwa Boccaccio III/1 962) gelegen, findet sich aber auch bei schriftgelehrten Humanisten (Erasmus III/1 1088) und noch bei Hegel (III/2 1579). Dass der Turmbau zu *Götzendienst* (IV 1953 Anm. 225; 1961 Anm. 246) hätte dienen sollen, liest man nicht nur bei den Rabbinen, sondern auch etwa in den Pseudo-Klementinen (I 233), in islamischen Prophetenbiographien (I 330.349), beim Hymnendichter Notker von St. Gallen (II/1 1566), bei Thomas von Aquin (II/2 812f), preussischen Armeegeistlichen (III/2 1721: Babelturm = Heidentum = Sozialismus!) und wiederum bei Thomas Mann (III/2 1848). Aber auch die Vorstellung vom Turmbau als Kriegserklärung gegen Gott[555] oder vom Turm als einer Forschungsstelle für Uranologen hatten (und haben) ihre Vertreter.

Dass der Turm schliesslich *zerstört* worden sei, gehört gleichfalls zu den Gemeinplätzen der Babel-Interpretationen, wobei man u.U. geteilter Meinung sein konnte, ob dies direkt durch Gottes Einwirkung, durch Engel, durch Wind oder durch Feuer geschehen sei (IV 1963 Anm. 251).[556]

---

554 Bes. hervorzuheben sind die Bilder, welche die Arbeiter beim (sonst nur Gott zustehenden!) Kniefall vor dem überheblichen Tyrannen zeigen: vgl. MINKOWSKI, Der Turm zu Babel Abb. 104, 116, 129, 131-133, 145, 152, Taf. XI u.ö.

555 Für DREWERMANN liegt hierin das Schlüsselthema des Turmbaumotivs, wenngleich es in der jahwistischen Erzählung "nur noch in sehr abgeschwächter Form" erscheine, ja für die jahwistische Darstellung ein besonderer "Aussagewert gerade darin liege, dass bei J die Menschen mit ihrem Turmbau *gewissermassen nur unbewusst* Gott vom Thron reissen wollen" (Strukturen 285f [Hervorhebung von mir]; vgl. III 515f). Vgl. FOKKELMAN, Narrative Art 17: "*Implicitly* they want, *perhaps as yet unconsciously*, to make impossible the salvation history"!

FOKKELMAN verwendet in seiner Kommentierung von Gen 11,1-9 wiederholt militärisch-kriegerische Metaphern und geht gar so weit, JHWH eine "counterforce strategy" zuzuschreiben und seine Intervention "in modern terms of nuclear strategy – his flexible response" zu nennen (aaO. 31)! Man erschrickt ob solch unvermittelter Identifikation von Himmel und Pentagon und fragt sich, ob man bei einer derartigen Verzerrung der Perspektive noch bereit sein kann, der Erzählung eine "atmosphere of religious education" (ebd. 42) zuzuerkennen. "Like a flash of lightning from a clear sky God hits back into the depth, sharply and unexpectedly" (ebd. 44) - ist dies das von einer 'structural analysis' zu erwartende 'close reading'?

556 Zum Motiv der Zerstörung des Turms in der Bildkunst vgl. S. 137f Anm. 411. Wie stark die Vorstellung von der Zerstörung des 'Turms' bis in die Gegenwart lebendig ist, zeigen

Idealtypisch können für den Fortgang der Untersuchung zwei Interpretationsachsen unterschieden werden:

1. eine narrative, haggadisch-konkrete Interpretation; eine lokale Variante dieser Interpretationslinie liegt in der mit reichem haggadischem Material ausgeschmückten Lokalisierung der Turm-Ruine durch die babylonischen Rabbinen vor, als deren Verlängerung die heute Allgemeingut gewordene Identifikation des Turms als einer mesopotamischen Ziqqurrat, genauer als Etemenanki von Babylon, anzusehen ist (Kap. 4-5).
2. eine stärker konzeptualisierende Interpretationslinie, welche die Erzählung neben griechische mythische Überlieferungen stellt, im einen eine Variante des andern erkennt oder beides kombiniert, und die Essenz der Erzählung in Stichworten wie "Hochmut", "Hybris gegen Gott" u.ä. zu konzentrieren sucht. Vertreter dieser Richtung im antiken Judentum sind die Gegner Philos von Alexandrien und die Sibyllinen. Als Verlängerung dieser Achse sind moralisierende, allegorisierende, theologisierende Interpretationen aller Art zu betrachten, wie sie in der christlich-abendländischen Rezeption von Gen 11,1-9 besonders gewuchert haben. Deren heute verbreitetste Variante betrachtet den 'Turmbau' als symptomatisches Projekt menschlicher Hybris (Kap. 6).

---

moderne Hinweise auf Gen 11,1-9 als "die Geschichte von Bau *und Zerstörung* des Babylonischen Turmes" (KLENGEL-BRANDT, Der Turm von Babylon 7). Nach DREWERMANN "*zerstört Gott ihren Bau*, um das Schlimmste für die Menschen zu verhüten und sie vor der endgültigen Vernichtung zu bewahren" (Strukturen I 285)! Vgl. auch FOKKELMAN, aaO. 15.28 u.ö.

4. Die topographische Fixierung: Lokalisierungen des 'Turms von Babel'

Eine ganz besondere Art und Weise, die Konkretheit einer Erzählung zu wahren, stellt zweifellos die Lokalisierung und privilegierte Kommemoration der von ihr geschilderten Ereignisse an einem bestimmten Ort dar. Nicht zufällig sind es jüdische Interpreten der Babel-Episode gewesen, und zwar gerade die vor Ort ansässigen babylonischen Rabbinen, welche die Ruine des – angeblich zerstörten – Turms auch *topographisch* fixiert haben, wogegen christliche Theologen, denen spirituelle und moralisierende Deutungen näher lagen, sich lange Zeit gegen eine derartige Lokalisierung gesperrt haben.[1] Da wir die heute in der alttestamentlichen Forschung nahezu unbestrittene Identifikation des 'babylonischen Turms' mit einer mesopotamischen Ziqqurrat, im besonderen mit Etemenanki, der Ziqqurrat von Babylon, letztlich der topographischen Fixierung einer Turmruine durch die babylonischen Rabbinen verdanken, ist diese Lokaltradition im folgenden kurz zu diskutieren.

4.1. RABBINISCHE LOKALTRADITIONEN IN BORSIF (*Birs Nimrūd*)

Archäologische Standardwerke über den 'Turm zu Babel' haben aus naheliegenden Gründen besonderes Interesse an der Feststellung von babylonischen Lokaltraditionen über Ruinen, welche auf den bekannten Turm zurückgehen sollen. Sowohl A. PARROT als auch E. KLENGEL-BRANDT beginnen deshalb ihre Darstellung mit Berichten von frühen Reisenden und Forschern, die einen Hinweis auf die Lokalisierung des babylonischen Turms bieten können. Beide

---

[1] Vgl. etwa Luther, der Gen 11,1-9 einerseits in "mystischem" Sinne ("*exemplum est mundi*":"furwitz, [...] trutz und hochmut"; Babel als "*origo et seminarium omnium malorum*"), anderseits aktualisierend in bezug auf Probleme seiner Zeit interpretierte ("*edificatores sunt praedicatores, qui syncere non praedicant*" usw.) und dabei jüdische Überlieferungen (etwa, der Turm sei gegen eine neue Sintflut errichtet worden, oder der göttliche Plural beziehe sich auf die Engel, "*ut Iudaei fabulantur*") ebenso wie die talmudischen Ortstraditionen über die Turmruine ablehnte, "das man bey dem Text bleibe und die schrifft reyn lasse, nicht alle mal eine glose gebe":"Item, so liegen sie weiter, es stehe noch heutigs tags ein stück davon, aber also, das er drey meylen ynn die erden sey gesuncken und drey meylen oben hinweg gewebet vom winde und stehe noch drey meylen hoch davon. Das sind alles lügenteding" (WA 14,211-217; 24,226-236; s.u. S. 272 Anm. 78).

setzen mit dem Zeugnis von Rabbi Benjamin b. Jona von Tudela ein, der 1160-1173p den ganzen Vorderen Orient bereiste und dabei auch die jüdischen Gemeinden in Babylonien besuchte.[2]

4.11. Benjamin von Tudela

Eine Tagereise führte Benjamin von Bagdad nach Babylon, dem "alten Babel" (היא בבל קדומה), wo man ihm Ruinen in einem Umkreis von 30 Meilen zeigte, u.a. den "Palast Nebukadnezzars", welchen die Leute aus Angst vor Schlangen und Skorpionen nicht zu betreten wagten.[3] Nur eine Meile von diesem entfernt lag die angeblich von Daniel selbst gegründete Synagoge einer Gemeinde von 3000 Israeliten.[4] Zwischen Palast und Synagoge zeigte man Benjamin den Feuerofen, in welchen Hananja, Mischael und Asarja geworfen worden waren (Dan 3).[5]

Von hier zog Benjamin nach dem angeblich 5 Parasangen (= Stundenwege, d.h. ca. 20-25 km), in Wirklichkeit aber nur ca. 8 km südlich gelegenen *Ḥillā*, wo er eine Gemeinde von 10'000 Israeliten mit vier Synagogen antraf. Er scheint dann nach Südwesten abgebogen zu sein, da als übernächste Station(en) Kafri[6] und das Grab des Propheten Ezechiel (in *al-Kifl*) notiert werden.[7] Mit

---

[2] Vgl. PARROT, Ziggurats 10; KLENGEL-BRANDT, Turm von Babylon 14; FISCHER, Babylon 39. Zu R. Benjamin von Tudela und seiner Reise vgl. LEVANON, Jewish Travellers, bes. 16-22; zur Stellung der jüdischen Gemeinden im abasidischen Babylonien des 12.Jhs.p ebd. 127-140.

[3] Dazu und zum Folgenden ASHER, Itinerary I 106-108 (hebr. 65f); ADLER, Itinerary 42-44 (hebr. 65f).

[4] BORCHARDT, Der Reiseweg 152, vermutet, dass hiermit eine jüdische Gemeinde in *Qaṣr Ibn Ḥubaira*, nicht im damals ganz unbedeutenden Altbabylon selbst gemeint sei. Vgl. zu der auch in bErub 21a genannten Synagoge Daniels OPPENHEIMER, Babylonia Judaica 59.63f.

[5] Vgl. zu diesen Sehenswürdigkeiten BERLINER, Beiträge zur Geographie 8f; OBERMEYER, Die Landschaft Babylonien 301-306; OPPENHEIMER, Babylonia Judaica 44. "In derselben Weise werden noch heute die jüdischen Pilger geführt", schrieb BORCHARDT, Der Reiseweg 153, im Jahre 1924 mit einem Verweis auf J.J. BENJAMIN (Acht Jahre in Asien und Afrika. Von 1846 bis 1855. Zweite Auflage mit vergleichenden Notizen aus Benjamin de Tudela, R. Pethachia, Pedro Teixeira und Ritter's Erdkunde, Hannover 1858, 117).

Benjamin sagt nichts vom Feuerofen, in den *Nimrod* den *Abraham* geworfen haben soll (vgl. oben S. 73 Anm. 151 und 4.2.), obwohl diese Tradition nicht nur in *Birs Nimrūd*, sondern auch in *Bābil* gepflegt worden zu sein scheint, wie ein Hinweis des arabischen Historikers und Geographen Abū l-Fidā' (1273-1331p) lehrt:"C'est dans cette cité [*Bābil*] qu'Ibrāhīm fut jeté dans le feu" (Taqwīm 303, zitiert nach EI [F] I 869).

[6] ADLER (Ms. BM 27'089): לכפרי; anders ASHER (nur auf Druckausgaben beruhend): לנפחא "nach Nappacha" (vgl. ASHER, Itinerary II 140; GRÜNHUT/ADLER, Reisebeschreibungen II

der angeblich 4 Meilen von *Ḥillā* entfernten Ruine, welche Benjamin als jene des Babel-Turms gezeigt wurde, dürfte deshalb die (in Wirklichkeit ca. 13 km südwestlich von *Ḥillā* gelegene) *Birs Nimrūd* gemeint sein.[8]

> "Von dort (*Ḥillā*) sind es 4 Meilen zum Turm (למגדל), den die Generation der Trennung baute und der aus Ziegeln gebaut ist, die Agur (אגור)[9] genannt werden. Die Länge (אורך) seines Unterbaus (יסודו) beträgt etwa 2 Meilen, in seiner Breite (ורחבו) misst er (d.h. der Turm) etwa 40 Ellen, und seine Länge (וארכו) beträgt etwa 200 Ellen.[10] In Abständen von je 10 Ellen sind Wege (דרכים), und auf diesen, die rundherum führen, kann man bis zuoberst (למעלה) steigen. Man sieht von dort bis auf eine Distanz von 20 Meilen, da das Land eben ist. Und in seine (d.h. des Turmes) Mitte (בתוכו) war Feuer vom Himmel gefallen und hat ihn bis zuunterst (עד התהום) gespalten."[11]

Benjamin bietet hier dicht gedrängt eine (problematische) Distanzangabe, einen

---

59). Die letztere Angabe "mag durch den Beinamen des nach Benjamins Mitteilung in Kafri begrabenen R. Jiṣḥak Napaḥa entstanden sein" (OBERMEYER, Die Landschaft Babylonien 315f Anm. 2). Kafri ist bisher nicht genau identifiziert worden; vgl. zuletzt OPPENHEIMER, Babylonia Judaica 168-170.

[7] Vgl. zum Ezechiel-Grab, das noch im 20.Jh. ein beliebter Wallfahrtsort ist, auch NIEBUHR, Voyage II 216; LAYARD, Nineveh and Babylon 500f; BORCHARDT, Der Reiseweg 153; OBERMEYER, Die Landschaft Babylonien 321-329; J. JEREMIAS, Heiligengräber in Jesu Umwelt (Mt. 23,29; Lk. 11,47). Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu, Göttingen 1958, 112f. Das Ezechiel-Grab trug auch den Namen *qabr kifil* "Grab der Bürgschaft", weil der Prophet nach der Tradition Bürge für die hier verfolgten Juden war (vgl. BORCHARDT, Der Reiseweg 153).

[8] So u.a. auch ASHER, Itinerary II 139f; LAYARD, Nineveh and Babylon 496; ADLER, Itinerary 43 Anm. 2; BORCHARDT, Der Reiseweg 153; OBERMEYER, Die Landschaft Babylonien 313-315; vgl. KLENGEL-BRANDT, Turm von Babylon 14. Zu dieser Ruine s.u. 5.13.

[9] Vgl. akk. *agurru(m)* (dazu im einzelnen unten 8.2.), aram. אגור sowie arab. *al-ağur*, "the word still used by the Arabs for kiln-burnt bricks" (LAYARD, Nineveh and Babylon 496).

[10] Die Massangaben an dieser Stelle sind nicht leicht zu verstehen; v.a. ist nicht ganz klar, wie sich die beiden "Längen" zueinander verhalten. ASHER gibt אורך יסודו...ורחבו...וארכו mit "the base...the breadth...the height" wieder (Itinerary I 107), ähnlich GRÜNHUT/ADLER, die allerdings die Angaben frei nach ihrer eigenen Vorstellung vom Aussehen des Turms neu arrangieren ("dessen Fundament 2 Millin breit auf 240 Ellen lang, die Höhe aber 100 Kanna" [Reisebeschreibungen II 58]). ADLER bleibt näher am Text, wenn er "the length of its foundation...the breadth of the tower...and the length thereof" übersetzt (Itinerary 43). Am naheliegendsten scheint mir, אורך als "Länge" im Sinne des umschrittenen Umfangs zu verstehen, nämlich zum einen der Ruinenbasis (inkl. *Tall Ibrāhīm*?), zum anderen des darüber aufragenden, viel schlankeren Ziqqurrat-Stumpfes (*ṣarḥ birs* bzw. *ṣarḥ Nimrūd*).

[11] ASHER, Itinerary I 170 (hebr. 65f); ADLER, Itinerary 43 (hebr. 65f); vgl. auch GRÜNHUT/ADLER, Reisebeschreibungen II 58f; UNGER, Babylon 339; R.P. SCHMITZ, Benjamin von Tudela: Buch der Reisen (Sefär ha-Massa'ot) (Judentum und Umwelt 22), Frankfurt/M. 1988, 30.

bautechnischen Hinweis, etwas summarische Massangaben, eine Notiz über die Sichtweite (in Reiseberichten ein typisches Motiv der Legitimation des Augenzeugen) sowie eine legendarische Tradition über die Zerstörung des Turms durch ein vom Himmel gefallenes Feuer. Letztere dürfte auf einer lokalen Ätiologie beruhen, die auf die Brandspuren an der besuchten Ruine zurückgehen dürfte und ihm von seinen ortskundigen Begleitern mitgeteilt worden war.[12]

Leider nennt der jüdische Reisende den Namen der Turmruine nicht, weshalb die Meinung, es handle sich um eine Beschreibung der Ziqqurratüberreste von *Birs Nimrūd*, nicht unbestritten ist. Schon RICH erwog, es könnte sich durchaus um *Birs Nimrūd*, ebensogut aber auch um die viel eindrücklichere Ruine von *ʿAqar Qūf* gehandelt haben.[13] Letztere liegt jedoch westlich von Bagdad, nicht in der Gegend von *Ḥillā*, das als Ausgangspunkt für Benjamins Ausflug zur Turmruine feststeht.

4.12. Rabbinische Überlieferungen im babylonischen Talmud und im Midrasch

Wer daran zweifelt, dass Benjamins Beschreibung sich auf die Ziqqurratruine von *Birs Nimrūd* bezieht, übersieht zudem, dass sich Spuren einer Jahrhunderte älteren jüdisch-babylonischen Lokaltradition, welche den Babel-Turm eindeutig in Borsippa/Borsif lokalisierte, schon in Talmud und Midrasch finden. Von diesen ist anzunehmen, dass sie die Grundlage der Kenntnisse von Benjamins babylonischen Informanten bildeten.[14]

Zitieren wir zuerst die Hauptstelle aus dem babylonischen(!) Talmud:

R. Jochanan (b. Nappacha, gest. 279p) sagte:"Ein Drittel des Turms verbrannte (נשרף), ein Drittel sank (in die Erde) ein (נבלע), ein Drittel steht noch aufrecht (קיים)."
Rab (gest. 247p) sagte:"Die Luft des Turms macht vergesslich."[15]
R. Joseph (b. Chija, gest. 333p) sagte:"Babel und Borsif (בורשיף) sind (beide) schlechte Vorzeichen für (das Studium der) Tora (סימן רע לתורה)."
Was bedeutet (der Name) 'Borsif'? R. Assi[16] (um 250p) sagte:"Entleerte Grube (בור שאפי)."[17]

---

[12] "A curious remark, as it proves he must have observed the vitrified masses on the summit" (RICH, Memoirs 168; vgl. ebd. 75); vgl. auch unten S. 212. "Was da gebrannt und welche Ursache das Feuer gehabt hat, ist nicht ohne weiteres erkennbar" (HEINRICH, Tempel und Heiligtümer 313; für eine mögliche Deutung vgl. R.M. BOEHMER/J.-B. KAUFMANN, Zur Zerstörung der Zikkurrat von Borsippa: BaM 11 [1980] 88-89).

[13] RICH, Memoirs 168; vgl. PARROT, Ziggurats 10.

[14] Zu der noch älteren 'Lokalisierung' in Jub 10,26 s.o. S. 107f; vgl. 114 Anm. 322.

[15] Steht hinter dieser Aussage die rabbinische moralisierende Feststellung, dass die "Generation der Trennung" von der "Generation der Flut" nichts gelernt hatte (siehe oben S. 61)?

[16] Text: אסי. GOLDSCHMIDT setzt in der Übersetzung irrtümlich "Aši"; R. Aschi (gest.

Mit Ausnahme R. Jochanans sind alle hier zitierten Rabbinen in Babylonien ansässig gewesen und gehören in die frühe Zeit der Akademien von Sura und Nehardea.[18] Aber auch der R. Jochanan zugeschriebene Satz dürfte ursprünglich aus Babylonien stammen, finden wir ihn doch im Midrasch im Munde von R. Chijja b. Abba (II., um 280p), einem Babylonier aus der Schule von Sura, der jung nach Palästina ausgewandert und in Tiberias Schüler R. Jochanans geworden war.[19] Chijja dürfte über die Turmruine Informationen aus erster Hand, vielleicht gar aus eigener Anschauung[20] besessen haben, die von seinem Lehrer Jochanan dann rezipiert worden sind. Dass der Satz im babylonischen Talmud unter dem Namen des grossen palästinischen Gelehrten zitiert wird, weist zunächst auf das hohe Ansehen[21], das dieser auch in Babylonien genoss, könnte gleichzeitig aber auch als Versuch zu verstehen sein, die Ruinentradition mittels eines Autoritätsbeweises als allgemein anerkannte Überlieferung zu authentifizieren.

Dass die Turmruine von den babylonischen Gelehrten mit den Überresten der Ziqqurrat von Borsif/*Birs Nimrūd* identifiziert wurde, dürfte der Grund dafür sein, weshalb in bSan 109a die Überlieferungen von Turmbau und Turmzerstörung mit Erwägungen über "Babel *und Borsif*" bzw. über den Namen "Borsif" schliessen.[22]

427p) war zwar wie Assi in Babylonien ansässig, hat sich aber nicht als Etymologe, sondern als scharfsinniger Exeget zu Gen 11,1-9 geäussert (siehe oben S. 64 Anm. 110).

17 bSan 109a (GOLDSCHMIDT VII 490; EPSTEIN, Neziḳin III 288). Vgl. zu dieser Stelle schon J. BUXTORF, Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum, Basel 1639 (Nachdruck Hildesheim-New York 1977), 362f.

18 Vgl. oben S. 81!

19 GenR 38,8 zu 11,4 (MIRQIN II 83; WÜNSCHE 170; FREEDMAN/SIMON I 307); TanB 2,25 (BIETENHARD I 62). Schon BERLINER, Beiträge zur Geographie 8, bezeichnet diese Zuschreibung als "richtiger".

20 Die Drittelung des Turms könnte rein stilistisch motiviert sein (vgl. schon die drei Gruppen der Turmbauer und die drei verschiedenen Bestrafungen S. 77f; dazu auch Offb 16,19: "die grosse *Stadt*" (d.h. Babylon) zerbarst *in drei Stücke*"!), könnte aber auch auf realer Anschauung beruhen: Man beachte auf dem in RlA I Taf. 55a wiedergegebenen Plan von W.C. SELBY und W. COLLINGWOOD nebeneinander den kleinen Hügel mit Überresten, die als "broken glazed and vitrified" bezeichnet werden (vgl. נשרף), die Ruine Ibrāhim al-Ḫalîl (נבלע) und die *Birs* (קיים).

21 Nach der Tradition war R. Jochanan b. Nappacha rund 80(!) Jahre lang Schuloberhaupt gewesen, erst in Sepphoris, danach in Tiberias. Maimonides schreibt ihm die Redaktion des palästinischen Talmuds zu. Vgl. dazu BACHER, Agada der palästinischen Amoräer I 205-339; STRACK, Einleitung 137f; (STRACK/)STEMBERGER, Einleitung 91.

22 Borsif und Babel werden im Talmud mehrfach verwechselt bzw. miteinander gleichgesetzt; vgl. BERLINER, Beiträge zur Geographie 26; NEUBAUER, Géographie du Talmud 346f;

Ebenfalls im Midrasch findet sich eine Notiz, die derjenigen Rabs über die vergesslich machende Turmluft an die Seite gestellt werden kann:

> Ein Schüler R. Jochanans sass vor diesem, und obwohl dieser ihn belehrte, begriff er doch nichts. Da sprach er (Jochanan) zu ihm:"Warum begreifst du nichts?" Er antwortete ihm:"Weil ich aus meinem Land ausgezogen bin." Er fragte:"Aus welchem deinem Land?" Er antwortete:"Aus Borsif."
> Da sprach er (Jochanan):"Sprich mir dies nicht so aus, sondern: aus Bol̲sif, «denn dort verwirrte (*ḇālal*) der Herr die Sprache (*s̱ef̱at*) der ganzen Erde» [Gen 11,9]."[23]

Man ist geneigt, im schwer zu belehrenden Schüler den eben genannten Chijja b. Abba zu erkennen, dessen Name aus Takt verschwiegen worden wäre. Wie dem auch sei: Jedenfalls wird hier der Ort der Sprachverwirrung, damit aber auch des Turmbaus eindeutig mit Borsif identifiziert; auch dieser Text setzt somit die Lokalisierung der Turmruine in Borsif/*Birs Nimrūd* voraus. Wir dürfen weiter davon ausgehen, dass es die Ruine von *Birs Nimrūd* war, die von den babylonischen Rabbinen als בית נמרוד[24] bezeichnet wurde und sie mit dem halachischen Problem der verlassenen heidnischen Kultorte konfrontierte.

> [MAbZar 4,6] Ein Götze(nkultort, עבודה זרה), den seine Verehrer in Friedenszeiten verlassen haben, ist (zur Nutzniessung) erlaubt; (haben sie ihn) in Kriegszeiten verlassen, ist er (zur Nutzniessung) verboten. Die (Götzen-)Sockel der Könige sind zur Nutzniessung erlaubt, weil man auf sie nur dann (Götzen) stellt, wenn die Könige (daran) vorübergehen.
>
> [Gemara] R. Jirmeja b. Abba (um 250p) sagte, dass Rab (gest. 247p) gesagt habe:"Der

---

OPPENHEIMER, Babylonia Judaica 45.100. Dies ist nicht erstaunlich, liegen die beiden Orte doch nur ca. 18 km voneinander entfernt. Borsippa wird schon in keilschriftlichen Quellen "das zweite Babylon" bzw. "Zwillingsstadt von Babylon" genannt (vgl. E. UNGER in RlA I 405. 427). Die *Stadt* Babylon verkam aber in sassanidischer Zeit (3.-7Jh.p) zu einer ganz unbedeutenden Kleinsiedlung, so dass "Babel" hier die *Gegend* um Borsif bezeichnen dürfte. Dass Borsif für das Tora-Studium nicht geeignet gewesen sein soll, wie R. Joseph meinte, führt NEUBAUER auf eine in "Borsippon" ansässige chaldäische Astronomenschule (Strabo XVI 1,6; vgl. OPPENHEIMER, Babylonia Judaica 101f) zurück. Vielleicht hängt die Meinung R. Josephs aber auch mit der offenbar berüchtigten Vergesslichkeit bzw. Lernunfähigkeit der Leute von Borsif zusammen (vgl. OPPENHEIMER, aaO. 103).

[23] GenR 38,11 zu 11,9 (MIRQIN II 86; WÜNSCHE, Bereschit Rabba 172; FREEDMAN/SIMON I 310). Vgl. auch hierzu BERLINER, Beiträge zur Geographie 26; OPPENHEIMER, Babylonia Judaica 101.

[24] Vgl. BERLINER, aaO. 8; NEUBAUER, Géographie du Talmud 345. Ob es sich bei dem in einer auf Rab zurückgeführten Liste von Götzentempeln in bAbZar 11b (GOLDSCHMIDT VII 854; EPSTEIN, Neziḳin IV/1 59) genannten בית בל "Tempel des Bel" in Babel um die gleiche oder um eine andere Stätte handelt, lässt sich kaum entscheiden. Die gleiche Liste erwähnt unmittelbar daneben ein בית נבו בכורסי, "den Tempel des Nebo/Nabû in Kursi" (Gerasa??); בכורסי könnte eine korrumpierte Form von ursprünglichem בבורסי<ף> sein (so GOLDSCHMIDT VII 854 Anm. 283; NEUBAUER, aaO. 346 Anm. 8; OPPENHEIMER, Babylonia Judaica 44f.100f).

Tempel Nimrods (בית נמרוד) gilt als Götze(nkultort), den seine Verehrer in Friedenszeiten verlassen haben, und ist (zur Nutzniessung) erlaubt. Obgleich nämlich der Barmherzige sie zerstreute und es deshalb wie eine Kriegszeit war, hätten sie, wenn sie wollten, zurückkehren können. Da sie nicht zurückgekehrt sind, haben sie ihn (den Tempel) aufgehoben (בטולי בטלה)."[25]

Wie genau man sich die Nutzniessung der Turmruine vorzustellen hat, wird leider nicht gesagt. Vielleicht wird das Areal mit dem Nutzniessungsentscheid auch einfach für Begehungen zugänglich gemacht. Jedenfalls gibt es neben der zitierten Bemerkung Rabs über die vergesslich machende Turmluft einen noch eindeutigeren Hinweis darauf, dass die Rabbinen und andere Neugierige an der (noch im 19.Jh. rund 50 m hohen[26]) Ruine von *Birs Nimrūd* herumgeklettert sind:

R. Huna (b. Abin, um 375p) sagte im Namen R. Idis (b. Abin I., um 350p):"Ein jeder, der auf seine (des Turmrests) Spitze stieg, sah die Dattelpalmen (דקלים) vor sich (so klein), als wären es Heuschrecken."[27]

Ob der in Palästina ansässige R. Huna bei seinem Studienaufenthalt und Familienbesuch in Babylonien die berühmte Ruine dann auch selbst bestiegen hat, wissen wir nicht.[28] Wie aber die Notiz Benjamins von Tudela über die 20 Meilen weite Sicht zeigt, dürfte die Begehung der Turmruine zum gängigen Programm eines babylonienreisenden Juden gehört haben.

---

25 bAbZar 53b (GOLDSCHMIDT VII 985; EPSTEIN, Neziḳin IV/1 273). An dieses בית נמרוד dürfte die arab. Tradition vom "Palast des *Nimrūd b. Kanʿān*" (Yāqūt 1,136) und der arab. Name *Birs Nimrūd* anknüpfen (vgl. dazu EI [F] I 1273).

26 Vgl. PARROT, Ziggurats 60 (F. JONES um 1850: 153 Fuss = 46,665 m). Eine wesentlich grössere Höhe, welche auf Angaben von RICH 1811 (Memoirs 75) beruht, nennt LAYARD, Nineveh and Babylon 495:"It rises to the height of 198 feet [= 60,39 m], and has on its summit a compact mass of brickwork, 37 feet high by 28 broad, the whole being thus 235 [= 71,675 m] in perpendicular height."

27 GenR 38,8 zu 11,4 (MIRQIN II 83; WÜNSCHE, Bereschit Rabba 171; FREEDMAN/SIMON I 307).

28 Zu R. Huna vgl. BACHER, Agada der palästinischen Amoräer III 272-302; STRACK, Einleitung 144; (STRACK/)STEMBERGER, Einleitung 98. Hunas Hauptschüler war R. Tanchuma b. Abba, dem der Midrasch Tanchuma seinen Namen verdankt. In TanB 2,25 findet sich eine ziemlich phantastische palästinische Adaptation des Diktums von R. Huna:"Wer auf seine (des Turmrests) Spitze steigt, sieht die Palmen von Jericho (התמרים של יריחו) (so klein) wie diese Heuschrecken." (BIETENHARD I 62). Die Palmen von Jericho waren zwar weltberühmt (vgl. STERN, Greek and Latin Authors I 297[Strabo].336[Pompeius Trogus].491 [Plinius d.Ä.]), aber so gross, dass man sie von der Turmruine in Borsif gesehen hätte, sicher nicht.

4.13. Eine alexandrinische Adaptation in den Kyraniden

Wenig bekannt und von der Forschung über den 'Turm zu Babel' kaum zur Kenntnis genommen worden[29] ist eine in der Einleitung zu den sog. Kyraniden[30] überlieferte, auf Harpokration von Alexandrien[31] zurückgeführte Variante bzw. Adaptation der babylonisch-rabbinischen Lokaltradition über die Turm-Ruine. Der Text[32] lautet wie folgt:

"Bei einer Reise nach Babylonien kam ich zu einer Stadt namens Seleukia; deren ganze Geschichte ist niedergeschrieben worden, wir brauchen uns mit ihrer Beschreibung nicht aufzuhalten. (...) 17 Schoinien von Seleukia entfernt sah ich eine andere Stadt, welche Alexander, der König der Makedonier, bei seiner Rückkehr zerstört hatte, um danach ein zweites Seleukia zu gründen, das den Persern gefügig war wie eine ursprünglich persische Stadt. Die erste (Stadt) aber heisst Alexandrien bei Babylon. (...)

Im dritten Jahr traf ich einen fremden Alten, der sehr gelehrt war und auch die griechische Grammatik beherrschte. Er sagte mir, er sei ein Syrer, der gefangengenommen worden und nun hier wohnhaft sei. Er durchzog das ganze Stadtgebiet mit mir und zeigte mir jede Einzelheit. Eines Tages kamen wir an einen etwa vier Meilen von der Stadt entfernten Ort, wo wir inmitten von Türmen eine grosse Stele sahen (*στηλην ἐκεισε ἐθεασαμην μετα πυργων μεγιστην*), von welcher die Bewohner sagten, sie sei aus Syrien hierher gebracht und dann für die Behandlung der Kranken der Stadt geweiht worden. Ich untersuchte sie und sah, dass sie in einer fremden Schrift beschriftet war. Ich bat den Alten so-

29 DE MÉLY, La Tour de Babel en 355 après J.-C. 412-421, wies 1900 auf den Text hin; soweit ich sehe, wurde der Hinweis bisher nur von PARROT, Ziggurats 35f (vgl. La Tour de Babel 15f), aufgenommen. Vgl. nun jüngst NIKIPROWETZKY, La Sibylle juive 506f mit Anm. 127, der sich mit einem Zitat aus PARROTs Darstellung begnügt.

30 Vgl. dazu PW XII/1 127-134 [Nr. 1]. Es handelt sich um ein nach dem Titel aus zwei Quellen, einem Werk des "Kyranos, des Königs der Perser" und einem anderen des "Alexandriners Harpokration an seine eigene Tochter" kompiliertes medizinisches Heilbuch über Steine, Pflanzen und Tiere. Für uns von Interesse ist nur die Einleitung, welche die Entdeckung des Inhalts des Buches auf einer syrischen Stele schildert (ein beliebtes Thema spätantiker okkultistischer Literatur), als blosser literarischer Rahmen aber mit den folgenden medizinischen Inhalten in keinem Zusammenhang steht.

31 Vgl. zu diesem auch PW VII/2 2416f [Nr. 10]; PW Suppl. VI 102-104.

32 D. KAIMAKIS, Die Kyraniden (Beiträge zur klassischen Philologie 76), Meisenheim 1976, hier 15-17. Diese Edition ersetzt die veraltete von CH.-É. RUELLE in F. DE MÉLY/CH.-É. RUELLE, Les lapidaires de l'Antiquité et du moyen-âge. T. II: Les lapidaires grecs, Paris 1898, hier 4f. Für eine 1169 angefertigte lateinische Version, von der im folgenden einige signifikanten Abweichungen in Klammern erwähnt werden, vgl. L. DELATTE, Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 93), Liège und Paris 1942, bes. 15-17. Eine Diskussion des Prologs bietet auch R. GANSZYNIEC, Studien zu den Kyraniden. II: Der Prolog Harpokrations: Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher 1 (1920) 361-367 (allerdings mit zahlreichen unbegründeten Konjekturen zum Text und ohne Bezugnahme auf die ältere Studie von DE MÉLY).

gleich, mir deren Bedeutung zu erklären, und hörte zu, was er mir über die Stele erzählte. Und er erklärte mir lange auf Griechisch die barbarischen Schriftzeichen.

«Sieh, sprach er, mein Kind, alle diese drei Türme, von denen der erste sich über etwa fünf Meilen erstreckt, der andere über zweieinhalb Meilen und der letzte über vier Meilen.» Sie seien von (var. den) Giganten erbaut worden, die in den Himmel hinaufsteigen wollten (*τουτους ῳκοδομησθαι παρα* [var. *των*] *γιγαντων ἐλεγεν, ἐθελοντων εἰς οὐρανους ἀνελθειν*). Ob dieses pietätlosen Wahnsinns (*ἐκ δε της ἀσεβους ταυτης μανιας*) seien die einen vom Blitz geschlagen worden (*των μεν κεραυνοβοληθεντων*); die andern hätten sich auf Befehl Gottes von nun an gegenseitig nicht mehr wiedererkannt (*των δε ἑαυτους ἠγνοηκοτων εἰς τον λοιπον χρονον τῃ του θεου βουλησει*); und alle übrigen seien auf die Insel Kreta gefallen, wohin sie der ihnen zürnende Gott geschleudert habe (*και των λοιπων ἀπαντων ἐφ' ὁλην την Κρητικην νησον πεπτωκοτων, εἰς ἡν ὑπεβαλεν αὐτους ὁ θεος χολουμενος αὐτοις*).

Dann forderte der Alte mich auf, mit einer Messleine den grössten, gerade nach Osten gelegenen Stein (*τον λιθον τον προς ἀνατολας μεγιστον τυγχανοντα*) auszumessen. Und ich mass d(ies)en nächstliegenden und fand, dass er 622 (Lat32)[33] Ellen hoch und 78 Ellen breit war; es waren da auch 8 (Lat208) nach oben hin angeordnete Eingrabungen (*ὀρυγαι ἀνατασσουσαι η'*; Lat*gradus* "Stufen"[34]). Dann untersuchte ich auch das Heiligtum (*ἱερον*). Der Naos, der in der Mitte des Heiligtums lag (*ὁ δε μεσον του ἱερου ναος*), hatte 365 Treppenstufen (*κλιμακας*, Lat*gradus*) aus Silber und weitere 60 aus Gold. Wir stiegen sie hinauf, um Gott anzubeten (*προσευξασθαι τῳ θεῳ*)."

Dann wendet sich der Text wieder der Stele zu, als deren Inhalt sich der Stoff des ersten Buches der Kyraniden präsentiert.[35]

Schon F. DE MÉLY hat darauf hingewiesen, dass sich diese (leider aufgrund der z.T. merkwürdigen Terminologie, ihres Exzerptcharakters und gestörter Textüberlieferung in verschiedener Hinsicht beeinträchtigte) Beschreibung auf die Ruine(n) von *Birs Nimrūd* beziehen dürfte[36]: bei dem zuletzt beschriebenen

---

[33] Zu dieser Abweichung vgl. DE MÉLY, La Tour de Babel 419.

[34] Nach H.G. LIDDEL/R. SCOTT, A Greek-English Lexicon. New Edition, Oxford ^{9}1940, 1257a findet sich der Pl. *ὀρυγαι* nur hier; etymologisch hängt das Wort mit *ὀρυσσω* "eingraben, durchgraben, aushöhlen" zusammen; vgl. *ὀρυγμα* "Graben, Aushöhlung, Tunnel". Die Übersetzung "Stufen" legt sich aufgrund des lat. *gradus* sowie aufgrund von *ἀνατασσουσαι* nahe, das auf eine regelmässig nach oben sich verjüngende Struktur weist.

[35] Der Text bietet schon bei einer oberflächlichen Durchsicht verschiedene Probleme, die an dieser Stelle nicht im Detail diskutiert werden können. Der Erzählverlauf schwankt zwischen Stele, Türmen und "Stein"; Harpokration bittet den Alten um Auskunft bezüglich der Stele, ausdrücklich zitiert wird dann aber nur dessen Hinweis auf die Türme; der "nach Osten gelegene Stein" wird ganz unvermittelt eingeführt – offenbar meint das Wort *λιθος* hier den grössten der drei "Türme", ohne dass aus dem Zusammenhang klar würde, wodurch dessen Bezeichnung als "Stein" motiviert ist. Die Übergänge von einem Abschnitt zum andern sind derart abrupt, dass sich die Vermutung nahelegt, der ursprüngliche Prolog Harpokrations sei im vorliegenden Kyraniden-Prologs nur noch auszugsweise erhalten.

[36] Zur Lage des Ruinenfeldes vier Meilen ausserhalb der besuchten Stadt (*Ḥillā*) vgl. die

"grössten Stein", einer achtstufigen Ruine, an deren Spitze ein Heiligtum lag[37], handelt es sich offenbar um die Überreste der Ziqqurrat. Deren sakraler Charakter war nach wie vor bekannt, sodass man auf ihrer Spitze Gebete zu Gott richten konnte.[38] Bei dem alten, im Exil lebenden "Syrer" dürfte es sich denn wohl mit grosser Wahrscheinlichkeit um einen jüdischen Rabbi der babylonischen Gola gehandelt haben.

Mit der zuvor diskutierten rabbinischen Lokaltradition verbindet den Prolog des Harpokration besonders die Dreizahl der "Türme" und der Bestrafungen, die der in bSan 109a belegten Dreizahl von Turmbauer-Gruppen, Bestrafungen und Turmreste entspricht.[39] Die Bestrafungen entsprechen sich zwar nicht ganz, doch lassen sich die beiden ersten (Blitzschlag und Kommunikationsstörung) unschwer als Varianten von Bestrafungen erkennen, die aus der frühjüdischen Überlieferung bekannt sind.[40] Dass Harpokration die Meinung, die drei Türme (bzw. der eine Turm, auf den die drei ursprünglich zurückgehen dürften[41]) seien ein Werk der himmelsstürmenden Giganten, wirklich dem alten "Syrer" verdankt, ist angesichts des völligen Schweigens der rabbinischen Quellen in dieser Hinsicht fraglich. Wahrscheinlich hat man darin eine alexandrinische Anreicherung der babylonischen Überlieferung zu sehen.[42]

Leider lässt sich zur Datierung dieser Überlieferung nichts Sicheres aussagen: Will man mit CH. GRAUX u.a. eine Verwandtschaft des den Kyraniden vorangesetzten Widmungsbriefes Harpokrations an seine Tochter (zu dem die zitierte Passage gehört) mit einem Brief eines Harpokration an einen oströmischen Kaiser[43], vielleicht Julian Apostata, annehmen, wird man die in den Kyraniden

---

identische Distanzangabe bei Benjamin von Tudela!

[37] Vgl. die von Herodot in *Babylon* beschriebenen acht *πυργοι* mit einem *νηος μεγας* an der Spitze (unten 5.11.).

[38] Vgl. hierzu die eben zitierte Diskussion über die "Erlaubtheit" des בית נמרוד (bAbZar 53b)!

[39] Vgl. oben bes. Anm. 20.

[40] Vgl. zum Blitzschlag bes. die bei Philo genannte Intervention der "Hand" Gottes (siehe oben S. 159) und den nach der Überlieferung von bSan 109a "verbrannten" Turmteil.

[41] Was im Text nicht gesagt wird. Vielleicht ist dieser Text deshalb im Laufe der Interpretationsgeschichte von Gen 11,1-9 nicht rezipiert worden.

[42] "On reconnaît dans cette version apparemment monothéiste des traits empruntés à la Gigantomachie, à l'histoire de la Tour de Babel, peut-être même à la suite evhémeriste de la narration comme on inclinerait à l'inférer du détail des Géants précipités dans l'île de Crète" (NIKIPROWETZKY, La Sibylle juive 507 Anm. 127) – d.h. eine Mixtur, deren Herkunft aus Alexandrien zweifellos sehr plausibel erscheint.

[43] CH. GRAUX, Lettre inédite d'Harpocration à un empereur, publiée d'après un manuscrit de la *Biblioteca nacional* de Madrid: Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes

verwertete Quelle ebenfalls ins 4.Jh. datieren.[44] Für eine ältere Entstehungszeit scheint allerdings die ebenfalls in der Einleitung stehende Notiz zu sprechen, Harpokration habe Seleukia besucht. Seleukia wurde 165p zerstört; das Werk Harpokrations wäre dann spätestens im 2.Jh. verfasst worden.[45]

4.2. Islamische Überlieferungen über Nimrods Turm

Nicht nur jüdische Überlieferungen, auch islamische Legenden über Nimrods himmelsstürmerischen Hochmut und Abrahams Bewährung haben sich im Lauf der Jahrhunderte an die Ziqqurratruine von *Birs Nimrūd* geheftet und damit zur Identifikation des 'Turms von Babel' als Ziqqurrat indirekt beigetragen.

Die bei weitem grösste Bedeutung kommt dabei der Legende von der unversehrten Bewahrung Abrahams im Feuerofen zu, die wir oben 3.34. in den Ant Bibl erstmals bezeugt gefunden haben. Schon der Koran spielt verschiedentlich auf diese Episode an, allerdings ohne genaue Ortsbestimmung und ohne Nennung Nimrods.[46] Nur von der "Heimat" Abrahams sowie von seinem Vater, seiner Familie und anderen, anonymen "Götzendienern" ist die Rede.

Abraham polemisiert gegen die Götzen und schlägt sie in Stücke, "ausgenommen einen, der ihnen (ebenfalls) gehörte und der besonders gross war. Vielleicht würden sie (d.h. die Götzendiener) (später) zu ihm zurückkehren.[47] (...) Sie sagten:«Verbrennt ihn [Abraham]

N.S. 2 (1878) 65-77. Der Brief findet sich in demselben Ms. Bibl. nac. Madrit. 4631 (früher N. 110), das auch eine Abschrift der Kyraniden enthält.

44 So DE MÉLY, La Tour de Babel 412:"On peut, je crois, considérer aujourd'hui comme démontré que le texte des *Cyranides* a été composé avant 363 après J.-C., vers 355 probablement, par Harpocration d'Alexandrie." Vgl. auch M. WELLMANN, Marcellus von Side als Arzt und die Koiraniden des Hermes Trismegistos (Philologus Suppl. 27/2), Leipzig 1934, bes. 12-14. Ins 4.Jh.p weisen auch die jüngst veröffentlichten Beobachtungen von M.L. WEST, Magnus and Marcellinus. Unnoticed Acrostics in the *Cyranides*: The Classical Quarterly 32 (1982) 480-481.

45 So etwa F. CUMONT, La plus ancienne géographie astrologique: Klio 9 (1909) 263--273, hier 267 Anm. 4. D. KAIMAKIS, der Herausgeber der kritischen Edition, spricht sich nur ganz allgemein für die "spätere römische Kaiserzeit" aus (aaO. 3).

46 "...wahrscheinlich, wie so oft, nur aus Scheu vor Nennung der Namen" (HELLER in HIsl 574). Zum Streit Abrahams mit einem ungenannten König in anderem Kontext vgl. Sure 2, 258-260 (PARET I 39); SPEYER, Die biblischen Erzählungen im Qoran 140-142.

47 Anders SPEYER, aaO. 134:"mit Ausnahme des grössten unter ihnen, damit sie [die Götzendiener] es [das Zerschlagen der Götzen] ihm [dem grössten Götzen] zuschrieben" (vgl. ebd.

> und helft (auf diese Weise) euren Göttern, wenn ihr vorhabt, etwas zu tun!» Wir (d.h. Gott) sagten (als sie Abraham dem Feuer ausgesetzt hatten):«Feuer! Sei für Abraham kühl und unschädlich [bzw. wohltuend]!» Sie wollten eine List gegen ihn anwenden. Aber wir bewirkten, dass sie (selber) es waren, die am meisten verloren."[48]

Diese Überlieferung geht selbstverständlich auf die auch in AntBibl und in Talmud und Midrasch verarbeitete haggadische Tradition zurück.[49] Im Gegensatz zu jener ist sie aber eigentümlich abstrakt formuliert. Mit dem Turmbau wird kein Zusammenhang hergestellt. Die Turmbau-Episode ist im Koran ohnehin nur in Reminiszenzen erhalten geblieben, welche Überlieferungen vom ägyptischen Pharao[50] (Ex), vom Perser Haman (Est) und von den Aditen (postnoachidische Götzendienern und angeblich Erbauer grosser Bauwerke[51]) miteinander vermengen.[52]

136-138; GRÜNBAUM, Neue Beiträge 92).

48 Sure 21,58.68-70 (PARET I 228). Vgl. Sure 29,24:"Seine (Abrahams) Leute wussten nichts anderes darauf [auf seine Götzenpolemik] zu erwidern, als dass sie (zueinander) sagten: «Tötet ihn oder verbrennt ihn!» Da errettete ihn Gott vom Feuer. Darin liegen Zeichen für Leute, die glauben" (PARET I 278); Sure 37,97f:"Sie sagten:«Errichtet für ihn einen Bau und werft ihn in das lodernde Feuer!» Sie wollten eine List gegen ihn anwenden. Aber wir bewirkten, dass sie (selber) es waren, die unterlagen" (PARET I 314f).

49 Vgl. auch SPEYER, Die biblischen Erzählungen im Qoran 139f.142-144; HELLER in HIsl 574f.

50 Schon GRÜNBAUM hat richtig erkannt, dass Nimrod und Pharao keine Individualitäten, sondern Typen ("Charaktermasken") darstellen. Schon in der rabbinischen Haggada seien z.B. Nebukadnezzar, Titus, Vespasian, Hadrian (die alle das Epitheton הרשע erhalten) "alle Metamorphosen und Metempsychosen einer und derselben Person..., ein Nimrod redivivus. (...) Bei den Arabern sind Nimrod insofern typische Personen, als ihre Namen appellativisch gebraucht werden und so auch im Plural vorkommen zur Bezeichnung übermüthiger und ungläubiger Tyrannen. (...) allein es liegt im Wesen der sagenhaften Ausschmückung alles zu individualisiren" (Neue Beiträge 51f.94).

51 Vgl. zu diesen EI (F) I 174f, zu den Bauwerken bes. Sure 26,128f:"Wollt ihr [die Aditen] (denn) zu eurem Zeitvertreib auf jeder Anhöhe(?) ein (Weg?-)Zeichen errichten und euch Bauwerke(?) zulegen (in der Meinung), dass ihr (durch sie) unsterblich würdet?" (PARET I 260); manche Kommentatoren wollen hierin einen Hinweis auf das «Namenmachen» von Gen 11,4 sehen (vgl. etwa SPEYER, Die Biblischen Erzählungen im Qoran 116.283).

52 So etwa in Sure 40,36f, wo Pharao zu Haman sagt:"Baue mir einen (hochragenden) Turm! Vielleicht kann ich (damit) die Zugänge erreichen, die Zugänge zu den Himmeln, und zum Gott Moses emporsteigen. Ich halte ihn (Moses) aber für einen Lügner" (PARET I 331). Man hat beinahe den Eindruck, Pharao ersetze hier nicht Nimrod, sondern er wolle ein von Moses als bekannt vorausgesetztes Unternehmen (eben den Turmbau) gewissermassen experimentell wiederholen (vgl. SPEYER, Die biblischen Erzählungen im Qoran 116, demzufolge der Koran den Pharao hier "die Rolle des Nimrod" spielen lässt). Vgl. weiter Sure 16,26 (PARET I 187: frühere Generationen "haben Ränke geschmiedet. Da ging Gott ihren Bau an von den Grundmauern an, und die Decke stürzte von oben auf sie herab, und die Strafe kam plötzlich

Die Verknüpfung von Abraham-Nimrod-Traditionen und Turmbau findet sich dagegen in verschiedenen verstreuten Legenden, sei es der Koranauslegung, sei es der Erbauungsliteratur, die hier nur in groben Zügen nachgezeichnet werden kann.[53]

Abrahams Götzenpolemik und die Auseinandersetzung mit Nimrod werden wiederum ausführlich und um zahlreiche Details erweitert geschildert. Nimrod verurteilt den Rechtgläubigen zum Tod auf einem riesigen Scheiterhaufen, für den vierzig Tage lang Holz gesammelt werden muss, und auf den Abraham (wegen der grossen Hitze und Höhe) mit einer Wurfmaschine befördert werden muss. Regen und Windsturm wollen das mächtige Feuer, an dem gar die vorbeifliegenden Vögel verbrannten, löschen, Gott erlaubt es ihnen aber nur unter der Voraussetzung, dass Abraham sie darum anflehe. Dieser jedoch bleibt standhaft und vertraut nicht auf die Macht der Elemente, sondern allein auf die lebensschützende Macht des Einzigen Gottes.[54] Gott selbst lässt darum das Feuer erkalten, macht aus dem Scheiterhaufen einen wohlriechenden Garten und errettet Abraham, worauf dieser mit der Tochter Nimrods verheiratet wird...

Nimrod fasst nun den Entschluss, einen hohen Turm zu bauen[55], um sich dem Himmel zu nähern und den Gott Abrahams aufzusuchen (bzw. zu bekämpfen). Der Turm wird bis zu einer Höhe von 5000 Ellen aufgeführt, reicht aber immer noch nicht bis an den Himmel. Nimrod lässt sich deshalb in einer Sänfte von vier Adlern zum Himmel tragen.[56] Von einer Stimme aufgeschreckt, schiesst er einen Pfeil gegen Himmel, welcher blutbefleckt wieder zurückfällt, was Nimrod zur Annahme verleitet, er habe den Gott Abrahams verwundet, vielleicht gar getötet. Nimrod kehrt deshalb triumphierend wieder zu seinem

---

über sie...", von den Kommentatoren auf den Zusammensturz des Turmes Nimrods bezogen); Sure 41,15f; 46,24; 51,41; 54,19; 69,6 (PARET I 335.356.369.375.405: Vernichtung der hochmütigen Aditen durch einen eisigen Windsturm). Vgl. zu diesen und anderen "Turmbaureminiszenzen" SPEYER, aaO. 116-119.283f.

[53] Vgl. zum Folgenden, das sich vollständig aus dem jüdischen Midrasch (teilweise aus späten Midraschim wie dem Sefer ha-Jaschar, die oben in Kap. 3.2. nicht behandelt worden sind) ableiten lässt, die auf Ibn ʿAbbas (7.Jh.p), Suddî (gest. 744p), Ibn Iṣḥāq (gest. 768p), Ṭabarî (gest. 921p), al-Kisāʾî (11.Jh.p), den ʿAntar-Roman (um 1100?) u.a. sich stützenden Darstellungen von WEIL, Biblische Legenden 68-80; GRÜNBAUM, Neue Beiträge 51f.90-98; SIDERSKY, Les origines des légendes musulmanes 31-42; SCHÜTZINGER, Abraham-Nimrod-Legende passim.

[54] Vgl. dazu bPes 118a (GOLDSCHMIDT II 737; EPSTEIN, Moʿed II/2 609).

[55] Nach anderen hatte Nimrod den Turm schon vorher errichten lassen, um Abrahams Verbrennung auf dem riesigen Scheiterhaufen besser verfolgen zu können.

[56] Nach den Prophetengeschichten des al-Kisaʾî begegnet ihm dabei ein Engel, der auf Nimrods Frage, wie weit es noch zum Himmel sei, antwortet:"Zwischen der Erde und dem irdischen Himmel liegt ein Weg von fünfhundert Jahren, und ebenso hoch ist der Himmel selbst. Es gibt aber sieben (solcher) Himmel, von denen jeder vom anderen so weit entfernt ist wie der (irdische) Himmel von der Erde" (SCHÜTZINGER, Abraham-Nimrod-Legende 111). Vgl. bChag 13a (GOLDSCHMIDT III 823; EPSTEIN, Moʿed IV 73f) und zu diesem verbreiteten Motiv im Rahmen von Himmelsreisen auch oben S. 145 Anm. 433 und S. 151f Anm. 461!

Turm zurück. Im Moment, da er die Spitze erreicht, bricht der Turm in sich zusammen (wobei sowohl Sturmwind als auch vom Himmel fallendes Feuer als natürliche Zwischenursache mitgeteilt werden); die Leute erschrecken derart, dass jeder ausser sich geworden eine andere Sprache spricht.

Es muss besonders hervorgehoben werden, dass sich Elemente dieser Legenden auch in den (mit wissenschaftlichem Anspruch auftretenden) Werken berühmter arabischer Historiographen und Geographen finden, was einerseits die grosse Verbreitung dieser Traditionen bezeugt, anderseits aber auch ihre topographische Fixierung im Sinne einer spezifischen Verbindung mit *Birs Nimrūd* unterstreicht, da sie im Bereich der historisch-geographischen Literatur in der Regel unter den Stichworten *Birs (Nimrūd)* oder (nur vereinzelt) *Bābil* zitiert werden.[57] Al-Bakrī (1094p) etwa sagt in bezug auf "den Turm" (*al-maǧdal*), er sei von Nimrod bis zu einer Höhe von 5000 Ellen erbaut worden und mit dem im Koran (Sure 16,26) genannten Bauwerk der "früheren Generationen"[58] identisch. Nach Yāqūt (1225p) liegen die Ruinen des "Palastes Nimrods" (*ṣarḥ Nimrūd*) in *Birs*, wobei nicht ganz klar ist, ob damit auf den Königspalast oder auf den Turm angespielt wird. Die Ruinenstätte von *Birs Nimrūd* hat in ihrem Namen jedenfalls bis heute die Erinnerung an Nimrod und seine gewaltige Bautätigkeit bewahrt.

Die vorangegangenen Hinweise sollten deutlich gemacht haben, dass jüdische und islamische Legendenbildung haggadische Traditionen zur Turmbau-Episode über Jahrhunderte hinweg weiter überliefert hat, und dass diese Traditionen spätestens seit dem 3.Jh.p in besonderer Weise mit der Ziqqurratruine von *Birs Nimrūd* verbunden waren. Wissenschaftshistorisch betrachtet wurden die Fundamente für die heute zum Gemeingut gewordene Identifikation des "Turms von Babel" als mesopotamische Ziqqurrat im Bereich jüdischer Haggada und islamischer Legende gelegt!

Eine kritische Evaluation dieser Identifikation soll in Kap. 5.3. unternommen werden; vorerst geht es darum, die Rezeption dieser ursprünglich rein babylonischen Lokaltradition – die allerdings, wie der Kyranidenprolog und der Midrasch zeigen, schon in der Antike ihre westlichen Ausleger hatte – durch europäische Reisende nachzuzeichnen. Von ortskundigen jüdischen oder muslimischen Führern zu den Ziqqurratruinen von *Birs Nimrūd*, *Bābil* oder *ʿAqar Qūf* geführt, vermittelten diese Reisenden nach ihrer Rückkehr nach Europa dem Abendland erste rudimentäre Kenntnisse von realen Ruinen des 'Turms von Babel' bzw. des "Turms Nimrods", welche dem Verständnis des 'Turms' als Ziqqurrat in der westlichen Exegese und Archäologie den Weg bereiteten.

---

57 Vgl. dazu EI (F) I 869.1273. Das Schwanken zwischen *Birs (Nimrūd)* und *Bābil* dürfte darauf zurückzuführen sein, dass die früher eindeutige Lokalisierung der Turmruine in Borsif nicht mehr unumstritten war.

58 Vgl. oben Anm. 52.

4.3. FRÜHE REISENDE AUS DEM WESTEN[59]

Topographisch bedeutsame Hinweise auf den Turm finden sich, abgesehen vom Reisebericht Benjamins[60], in der geographischen Literatur ab dem 14.Jh. Allerdings bieten die Texte zunächst keine Aufzeichnungen von selbst gereisten Augenzeugen, sondern aus zweiter und dritter Hand kompilierte Informationen. Die ursprünglichen Quellen sind, zumindest was den 'Turm von Babel' betrifft, nicht mehr auszumachen.

Die 1336 herausgegebene Beschreibung der Heiliglandreise des deutschen (abgesprungenen) Dominikaners Wilhelm von Boldensele ("Liber de quibusdam ultramarinis partibus") fügt an die Schilderung der Stadt Babylon in Ägypten (*nova Babylonia*) eine solche von Babylon in Chaldaea (*antiqua Babylonia*) an. Boldensele war selbst nie in Babylonien gewesen und muss die Passage über den Turm irgendwoher kopiert haben:

Dicunt aliqui, quod civitas, quae nunc Baldacum [= Bagdad] *dicitur, sit ipsa antiqua Babylonia, quae sita est super flumen Eufraten; alii asserunt prope Baldacum ipsam fuisse et destructam, hoc per ruinas de prope maximas approbantes. Turris Babel a filiis Noë incepta in loco propinquo asseritur, ubi humanum labium confusum est. Locus autem desertus dicitur et quasi inaccessibilis propter ferarum crudelium et venenosorum animalium ibidem commorantium multitudinem numerosam.*[61]

Wilhelms Beschreibung hatte offensichtlich Erfolg, wurde sie doch von mindestens zwei wenig jüngeren Autoren wiederverwendet. Die Reisebeschreibung des englischen Ritters (bzw. Lütticher Arztes?) Jehan de Mandeville gibt sich als Augenzeugenbericht aus, ist aber, wie die Forschung gezeigt hat, zumindest im Bereich des Orients vollständig aus anderen Quellen kompiliert.[62] Die Passage über Babel ist weitgehend von Wilhelm von Boldensele abhängig, enthält

---

59 Vgl. RICH, Memoirs; FOSSEY, Manuel d'Assyriologie I 6-15; HILPRECHT, Explorations in Bible Lands 14-22; PARROT, Ziggurats 10-14; KLENGEL-BRANDT, Der Turm von Babylon 13-16; LLOYD, Foundations in the Dust 7-11.

60 Benjamin von Tudelas Zeitgenosse R. Petachja von Regensburg, der um 1180 den Orient bereiste, war in der Gegend von Babylon zwar weitgehend der gleichen Route gefolgt und hatte nacheinander *Ḥillā* und das Ezechiel-Grab besucht, schweigt sich aber in seinem Reisebericht über die dazwischen liegenden Ruinen in *Birs* aus.

61 Vgl. C.L. GROTEFEND, Des Edelherrn Wilhelm von Boldensele Reise nach dem gelobten Lande: Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen (Hannover 1852) 226-286, hier 246f. Vgl. zu Wilhelm von Boldensele das Repertorium Fontium Historiae Medii Aevi, Bd. IV, Rom 1984, 293. Die Passage über die Unzugänglichkeit der Ruinen und die wilden Tiere nimmt eine Überlieferung auf, welche im Anschluss an Jes 13,20-22 schon Hieronymus (ComEs V 13,21f [CChrL 73, 165f]) bezeugt.

62 Vgl. bes. A. BOVENSCHEN, Untersuchungen über Johann von Mandeville und die Quellen seiner Reisebeschreibung: Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin 28 (1888) 177-306, bes. 206-209.305f; zu Babel ebd. 227; jüngst ausführlichste Quellenstudien bei C. DELUZ, Le livre de Jehan de Mandeville. Une "Géographie" au XIVe s. (Université Catholique de Louvain. Publications de l'Institut d'Etudes médiévales. Textes, Etudes, Congrès vol. 8), Louvain-la-Neuve 1988 (Lit.); zu Babel bes. 45.435f. Vgl. nun auch G.E. SOLLBACH, Das Reisebuch des Ritters John Mandeville, Frankfurt a.M. 1989 (mir noch nicht zugänglich).

darüber hinaus aber auch einige Reminiszenzen aus Schrift und Legende (Idolatrie!).[63]

Der bayrische Ritter Hans Schiltberger, welcher als Kriegsgefangener der Mongolen zu Beginn des 15.Jhs. mehrere Jahre im Orient verbracht hatte, gibt ebenfalls vor, den babylonischen Turm gesehen zu haben, hat nun aber seinerseits das meiste aus Mandevilles Werk kopiert. Aus der Beschreibung Wilhelms von Boldensele könnte der Hinweis stammen, dass Babylon nun "Wagdatt" heisse, wenngleich der Name bei Schiltberger anders und genauer als bei Wilhelm wiedergegeben wird. Die Bemerkung, dass es sich wie beim Namen des Turmbauers "Nainrutt" um Namen "in haydenischer sprach" handle, könnte man vielleicht als Indiz dafür werten, dass Schiltberger diese nicht nur der Tradition entnommen, sondern tatsächlich selbst in Mesopotamien gehört hatte. Für die Turm-Ruine gibt er allerdings Masse an, die unmöglich der Wirklichkeit entsprochen haben können – offenbar legendäre Masse, welche einst dem ursprünglichen Bauwerk zugeschrieben worden waren.[64]

Unklar ist, ob Boccaccios Mitteilung (um 1373), dass Nimrods Turm wie ein Berg zum Himmel ragend immer noch in der Ebene stehe, sowie die Notiz in der Weltchronik des Nürn-

---

63 "...la grant Babiloine, la ou les diuers langaiges furent trouuez par le miracle de Dieu, quant la grande tour de Babel estoit commenciee a faire, ou les murs estoient ia fais xliiii. stades de haut; qui est es grans desers darrabe, sur le chemin quant on va vers le royaume de Caldee. Mais il a lonc temps que homs nosa aler ne aprouchier a la tour, car elle est toute deserte et y a grans dragons et serpens et diuerses bestes venimeuses grant plante la entour. (...) Et contenoit celle tour grant pays de circuite, car la tour tenoit x. lieues de quarrure. Celle tour fonda le roy Nemroth, qui fut roy de celi pays, et ce fut le premier roy du monde. Et fist faire vne ymage ou nom de son pere et contraingnoit tous ses subgiez a laourer (...) et de la vindrent les ydoles. La tour et la cite estoient moult bien assises et en biau pays et plein, con appelle le plain de Sennaar" (M. LETTS, Mandeville's Travels. Texts and Translations [Works issued by the Hakluyt Society II/101-102], 2 vols., London 1953, hier II 249). Nach DELUZ (aaO.) stammen die Massangaben aus dem um 1250 verfassten "Li Livres dou Tresor" des Italieners Brunetto Latini (XXIV 2; F.J. CARMODY, Li Livres dou Tresor de Brunetto Latini, Berkeley 1948, 35f). Die Quelle Latinis ist nicht bekannt; die Masse finden sich jedenfalls nicht in Comestors viel benutzter "Historia Scholastica" (zu Babel PL 198,1089; vgl. F.J. CARMODY, Latin Sources of Brunetto Latini's World History: Speculum 11 [1936] 359-370, hier 362). Die Massangaben können hier vernachlässigt werden, da sie sich nicht auf die Ruine, sondern auf den ursprünglichen Turm beziehen.

64 "Babilon haist in haydenischer sprach Wagdatt. (...) Und der thuren zu Babilon ist vier und füfftzig stadia hoch *und IIII stadia ist ein wälsche meyl*; und an ydlichem ort hat er X leg nach der weytt und noch der preyt und der thuren ist in der grossen wüst von Arabia auff dem weg, wann man zeucht in das chönigreich gan Kaldea und mag auch nymandt dorzu chomen vor trachen und vor schlangen und vor anderm pöesem gewürme, des vil in der selbigen wüst ist; und den thuren hatt gepaut ein chönig und hatt gehayssen inn haydenischer sprach Nainrutt" (V. LANGMANTEL, Hans Schiltbergers Reisebuch, nach der Nürnberger Handschrift herausgegeben [Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart 192], Tübingen 1885, 60; vgl. UNGER, Babylon 340; FISCHER, Babylon 40; SIEVERNICH/BUDDE, Europa und der Orient 503 [1/238]). Die Hervorhebung (von mir) zeigt an, dass Schiltberger die 54 Stadien, die er für sich selbst und zuhanden seiner Leser interpretieren muss, anderswoher übernommen hat. Die Angabe "vier und füfftzig stadia" ist wohl aufgrund eines Abschreibefehlers aus Mandevilles "xliiii stades" entstanden.

berger Arztes Hartmann Schedel (1493), dass der einst 1174 Schritt hohe babylonische Turm nur noch "ein grosser stainhauff" sei, auf nicht erhaltenen Reiseberichten beruhen.[65]

Offenbar ist die rabbinische Identifikation der Turmruine mit *Birs Nimrūd* nicht mehr lange unangefochten geblieben. Spätestens ab dem 16.Jh. besuchte man Ruinen des 'Turms' nicht mehr nur in *Birs*, sondern auch in *ʿAqar Qūf* (zuweilen *Tall Nimrūd* genannt) und *Bābil*. Der Ortsname *Bābil* und die imposante Grösse der Ziqqurratruine von *ʿAqar Qūf* sowie deren Nähe zur Hauptstadt Bagdad dürften die entscheidenden Faktoren gewesen sein, welche zur Entstehung dreier konkurrierender Lokalisierungen des Turms führten.

Die folgende Aufstellung verzeichnet die wichtigsten westlichen Reisenden des 16.-18.Jhs., welche nach ihrer Rückkehr nach Europa über die Ruinen von *Birs Nimrūd*, *ʿAqar Qūf* und *Bābil* berichteten.

1575	Leonhard Rauwolf, Botaniker und Arzt aus Augsburg: lokalisiert den von den Kindern Noachs zum Himmel hin erbauten "Babylonischen hohen Turm", den er mit eigenen Augen gesehen habe, in der Gegend von Elugo (= *Falluǧa* bei *ʿAqar Qūf*); die Ruine, von einer halben Meile Umfang, sei voller Löcher, in denen u.a. ganz aussergewöhnliche, giftige Insekten mit drei Köpfen hausten, so dass man sich der Ruine nicht nähern könne (s.o. Wilhelm von Boldensele usw.). Nicht ganz klar ist, ob Rauwolf mit dem ebenfalls genannten "turm Danielis", dessen Lage "neben dem Schlossberg" derjenigen des "hohen turms" genau entspricht, noch einmal dieselbe Ruine meint.[66]
1579/80	Gasparo Balbi, Juwelier aus Venedig:"Turm Daniels" (also wohl *ʿAqar Qūf*? [vgl. zu Rauwolf]).[67]
1583	John Eldred, merchantman aus London: *ʿAqar Qūf*; vergleicht die Höhe der Ruine, welche er als "the olde tower of Babell" bezeichnet, mit derjenigen der St. Paul's Cathedral in London, bietet Masse und stellt die Alternanz von Ziegeln und Schilfmatten fest.[68]
vor 1613	Sir Anthony Sherley: *ʿAqar Qūf*[69].
1616	Pietro della Valle, italienischer Aristokrat: besuchte sowohl *Birs Nimrūd* ("in Arabien") als auch *Bābil* ("in Mesoptamien"). Die Ruinen von *Bābil*, wo er ei-

[65] Vgl. BORST, Der Turmbau von Babel III/1 962f.1040.

[66] L. Rauwolfen Aigentliche beschreibung der Raisz, so er...gegen Auffgang inn die Morgenländer...vollbracht (...) Alles in drey...Thail...abgethailet (...), 4 Bde., Laugingen 1582-1583; zit. in FOSSEY, Manuel d'Assyriologie I 7f; UNGER, Babylon 340-342; PARROT, Ziggurats 11; FISCHER, Babylon 41f.

[67] Viaggio dell'Indie Orientali, di Gasparo Balbi, Gioielliero Venetiano (...), Venetia 1590; vgl. RICH, Memoirs 55 Anm. *.

[68] The Voyage of Mr John Eldred to Trypolis in Syria by sea, and from thence by land to Babylon and Balsara, London 1853; zit. in RICH, Memoirs 320f; HILPRECHT, Explorations 14f; vgl. BUDGE, The Rise and Progress of Assyriology 60ff; FISCHER, Babylon 43.

[69] Narrative of Travels in Persia, London 1613; vgl. HILPRECHT, Explorations 16; SIEVERNICH/BUDDE, Europa und der Orient 477f [1/189].

	nen rechteckigen Berg in der Form eines Turms oder einer Pyramide sieht[70], dessen Umfang er sorgfältig notiert, vergleicht er erstmals mit Strabos Beschreibung des "Bel-Grabes" und stellt fest, es müsse sich wohl um das in der Bibel "Turm Nimrods in Babylon, oder Babel, wie dieser Ort auch heute noch heisst", genannte Bauwerk handeln.[71]
?	Master Allen: *ʿAqar Qūf*; von Eldred abweichende Massangaben.[72]
	Master Fitch; John Cartwright (*ʿAqar Qūf*); Boeventing; Taxeira; "...a number of other travellers of the same general period..." (HILPRECHT, Explorations 16).
1626/1627	Thomas Herbert: *ʿAqar Qūf*, das mit dem von Semiramis erbauten "Tempel des Belos" (Herodot und Diodor) zu identifizieren sei.[73]
1652	Jean-Baptiste Tavernier: *ʿAqar Qūf*; man nenne die Ruine auch "Nemrod" und halte sie für einen Rest des 'Turms von Babel', was aber nicht zutreffend sei.[74]
1657	Vincenzo Maria di Santa Caterina di Sienna, Procurator Generalis der Karmeliten: die Ruinen des 'Turms von Babel' würden *Birs Nimrūd* genannt (besuchte allerdings den Ort nicht selbst).[75]
um 1700	Emmanuel de Saint-Albert OP: beschreibt *Birs Nimrūd*, bezweifelt aber die Identifikation mit dem 'Turm von Babel', da das eigentliche Babylon gegenüber liege (= *Bābil* und Umgebung oder *al-ʿUḫaimir*[76]?).[77]

[70] Gemeint ist offensichtlich *nicht* die ganz unscheinbare und bis zum Ende des 19.Jhs. gänzlich übersehene Ziqqurratruine im sog. *saḥn*, sondern die Ortslage *Bābil* im engeren Sinne, ein annähernd quadratischer Ruinenhügel im Norden der alten Stadt, der heute als "Sommerpalast" Nebukadnezzars II. identifiziert wird (vgl. zu diesem HEINRICH, Paläste 223-226).

[71] Viaggi di Pietro della Valle...divisi in tre parti, cioè la Turchia, la Persia, e l'India, Roma 1650; zit. in FOSSEY, Manuel d'Assyriologie I 8f; PARROT, Ziggurats 11f; FISCHER, Babylon 44-46; vgl. RICH, Memoirs 298-301; HILPRECHT, Explorations 17; KLENGEL-BRANDT, Der Turm von Babylon 15.

[72] Vgl. Samuel PURCHAS the Elder, Purchas his Pilgrimage; or, Relations of the world and the religions observed in all ages (...), London ^{4}1626 (= Purchase his Pilgrimes Vol. IV, London 1619ff), 50; zit. in RICH, Memoirs 320f Anm. *; vgl. HILPRECHT, Explorations 15f.

[73] A relation of some yeares travaile, begunne Anno 1626, into Afrique and the greater Asia (...), London 1634; vgl. FOSSEY, Manuel d'Assyriologie 10; SIEVERNICH/BUDDE, Europa und der Orient 474 [1/185].

[74] Les six voyages de Jean-Baptiste Tavernier...en Turquie, en Perse et aux Indes, Paris 1676; zit. in HILPRECHT, Explorations 16 mit Anm. 2.

[75] Il viaggio all'Indie Orientali, Venezia 1683; zit. in RICH, Narrative xxxi-xxxv (ebd. 87 zu Unrecht kritisiert!); PARROT, Ziggurats 12; FISCHER, Babylon 47; vgl. HILPRECHT, Explorations 17.

[76] Vgl. zur Ziqqurratruine von Kisch HEINRICH, Tempel und Heiligtümer 306f.

[77] Zit. in Jean-Baptiste BOURGUILLON D'ANVILLE, Mémoire sur la position de Babylone: MAIBL 28 (1761) 256; DERS., L'Euphrate et le Tigre, Paris 1779, 117; RICH, Narrative xxxv-xxxvii; PARROT, Ziggurats 12f; FISCHER, Babylon 47; vgl. HILPRECHT, Explorations

1743	Jean Otter, französischer Geograph und Historiker: *ʿAqar Qūf*, das er für die Begräbnisstätte der früheren Fürsten des Landes hält.[78]
1765	Carsten Niebuhr, dänischer Gelehrter: beschreibt *Birs Nimrūd*, das in der *Arḍ Bābil* genannten[79] Gegend von *Ḥillā* gelegen sei, und bringt die Ruinen mit Herodots "Tempel des Bel" zusammen; *ʿAqar Qūf* sei dagegen nur eine Ausflugsstätte der Kalifen von Bagdad.[80]
vor 1773	Edward Ives: *Bābil*.[81]
1781	Domenico Sestini, italienischer Priester und Numismatiker: vermutlich *Birs*, dessen Ruinen man für diejenigen des 'Turms von Babel' halte, das er aber aus Furcht vor arabischen Räubern nicht selbst besuchen konnte.[82]
1784/90	Joseph de Beauchamp, französischer Priester, päpstlicher Generalvikar in Bagdad: notiert 1784, dass sowohl die Ruine von *ʿAqar Qūf* als auch diejenige von *Birs* "Turm Nimrods" heisse. Bei *Bābil* handle es sich wohl nur um eine Ruine der Kalifenzeit. 1790 unterscheidet er dann zwischen *Birs*, das "die Europäer" mit dem 'Turm von Babel' identifizieren würden, und *Bābil* "Makloubé"[83], in dessen Ruinen er nun Babylon erkennen will.[84]
1793	Guillaume-Antoine Olivier, französischer Insektenforscher und Gesandter der Republik: besuchte die Ruinen von *Birs*(?) und von *Bābil*, wo er die Ruinen des

17f.

[78] Voyage en Turquie et en Perse, Paris 1748; zit. in FOSSEY, Manuel d'Assyriologie I 13; vgl. PARROT, Ziggurats 13.

[79] Vgl. zu diesem Namen auch RICH, Memoirs 49.

[80] Voyage en Arabie II 234-236; zit. in PARROT, Ziggurats 13; FISCHER, Babylon 48-52; vgl. HILPRECHT, Explorations 18f.

[81] Journal from Persia to England, Vol. II, London 1773, 321ff; vgl. HILPRECHT, Explorations 21.

[82] Viaggio da Costantinopoli a Bassora, fatto dall'abate Domenico Sestini, Yverdun 1786; Viaggio di ritorno da Bassora a Costantinopoli (...), Yverdun 1788; zit. in FOSSEY, Manuel d'Assyriologie I 14; PARROT, Ziggurats 14.

[83] "Makloubé" ist ungenaue Wiedergabe von *(al-)Muqallibe* "die eingestürzte (Ruine)", das von den ortsansässigen Arabern als *Muǧēlibe* ausgesprochen wurde. BEAUCHAMP und RICH (vgl. bes. Memoirs 68) bezeichnen mit diesem Namen bes. den im Norden der alten Stadt gelegenen Ruinenhügel *Bābil*; dagegen unterscheidet LAYARD zwischen *Bābil*, "better known to travellers as the Mujelibé, a name not now given to it by the Arab inhabitants of the surrounding country"(!), heute als sog. "Sommerpalast" Nebukadnezzars II. identifiziert (vgl. oben Anm. 70), und dem *Qaṣr*, der sog. "Königsburg" im Zentrum des Stadtgebiets, "known to the Arabs as 'Mujelibé', or the 'overturned'" (Nineveh and Babylon 484; vgl. ebd. 494.505).

[84] Journal des Savants, Paris, Mai 1785 und Dezember 1790; Auszüge in RICH, Memoirs 301-303; vgl. ebd. xxxvii-xxxix, 169 und 178f; FISCHER, Babylon 52-57; HILPRECHT, Explorations 19-21; KLENGEL-BRANDT, Der Turm von Babylon 16.

"von Semiramis erbauten Bel-Tempels" (vermutlich Anspielung auf Herodot und Diodor) identifiziert haben will.[85]

Die Aufstellung zeigt, dass sich das Interesse der Reisenden zunächst ganz auf das nahe leicht erreichbare *ʿAqar Qūf* konzentrierte, für kritischere Besucher aber bald nur noch die Alternative *Birs (Nimrūd)* oder *Bābil* zur Diskussion stand.[86] Zwei Reisende sind unter den Genannten besonders hervorzuheben: Pietro della Valle und Carsten Niebuhr. Der Italiener scheint als erster den archäologischen Befund vor Ort mit biblischen *und* klassischen Quellen in Verbindung gebracht zu haben, wobei er ausdrücklich auf Strabo verweist. Zudem notiert er die Permanenz des alttestamentlichen Ortsnamens *Bābel* im arab. *Bābil* und bietet damit ein gewichtiges Argument gegen die beiden anderen Lokalisierungen der angeblichen Turmruine. Das Zeugnis des Dänen Niebuhr ist bemerkenswert, weil dieser zum einen ausführlich seinen lokalen Gewährsmann zu Wort kommen lässt, dessen Erklärungen zeigen, dass im 18.Jh. die islamischen Turmbau- und Nimrod-Legenden immer noch an der Ruine von *Birs Nimrūd* hafteten und dort lebendig weiterüberliefert wurden[87], und weil auch er auf einen klassischen Autor, diesmal Herodot, verweist, aufgrund dessen Beschreibung er zur sicheren Gewissheit kam

"que je me trouvois près de la tour de Babylone"[88].

---

[85] Voyage dans l'Empire Othoman, l'Egypte et la Perse,Vol. II, Paris 1802; vgl. FOSSEY, Manuel d'Assyriologie I 15; RICH, Memoirs xl-xlii; PARROT, Ziggurats 14.

[86] Wenngleich die Ziqqurratruine von *ʿAqar Qūf* noch im 19.Jh. ebenfalls als "Turm Nimruds" bezeichnet wurde; vgl. RICH, Memoirs 2 Anm. * mit Begründung ebd. 80:"the inhabitants of these parts are as fond of attributing every vestige of antiquity to Nimrod, as those of Egypt are to Pharaoh". Ein gelehrter Araber in Bagdad erläuterte 1816 dem Engländer J.S. BUCKINGHAM die Etymologie von *ʿAqar Qūf* als "the place of him who rebelled against God" (vgl. HILPRECHT, Explorations 37 Anm. 1) – es dürfte ein Missverständnis vorliegen und die Etymologie sich ursprünglich auf *Birs Nimrūd* bezogen haben.

[87] Voyage en Arabie II 236:"Mon guide la nommoit *Birs*, c'est à dire *Nimrod*, et me racontoit, qu'un Roi de ce nom, avoit bati icy un grand et magnifique Palais, qui, lorsqu'il faisoit du Tonnere, il tiroit des fleches en l'air, comme s'il vouloit faire la guerre à Dieu; qu'il s'étoit vanté, qu'il avoit blessé Dieu, et il fit alors voir une flèche, qui étoit retombée de l'air teinte de sang (...) &c. &c. Je n'eus pas d'occasion de faire icy connoissance avec des savans Mahométans, excepté le *Cadis*, et celui cy ne savoit rien davantage de Birs et du palais, que la fable que je viens de rapporter." Man erkennt in dieser Schilderung unschwer Details der oben paraphrasierten islamischen Nimrod-Legenden wieder.

Noch 1811 wurden RICH auf dem Tell bei *Birs* zwei Betplätze gezeigt, "one called Makam Ibrahim Khalil, and said to be the place where Abraham was thrown into the fire by order of Nemroud, who surveyed the scene from the Birs" (Memoirs 76; vgl. ebd. 76f Anm. * die Paraphrase der Geschichte von Abraham im Feuerofen).

[88] AaO. II 236.

5. Die archäologische Sackgasse: der 'Turm von Babel' als Ziqqurrat (Etemenanki)

Das vorangehende Kapitel hat gezeigt, dass die Identifikation des 'Turms von Babel' als mesopotamische Ziqqurrat letztlich auf die jüdisch-islamische Lokaltradition von *Birs Nimrūd* zurückgeht. Traditionen aus Talmud und Midrasch, daran anknüpfende islamische Legenden sowie die Berichte europäischer Reisender über die Ruinen von *Birs Nimrūd*, später auch *Bābil* und *ʿAqar Qūf* bilden wissenschaftsgeschichtlich betrachtet den *ersten Grundpfeiler* der Ziqqurrathypothese. Zwar mochte man im 18.Jh. noch darüber streiten, bei welcher der drei Ruinen es sich nun wirklich um die Überreste des 'Turms von Babel' handle; *dass* der 'Turm' mit einer Ruine *dieser Art* (d.h. einer Ziqqurratruine) zu identifizieren sei, lag auf der Hand und wurde nicht mehr hinterfragt.

Dass die Lokaltradition eine Überlieferung von der *Zerstörung* des Turms voraussetzte, welche vom biblischen Text her nicht gedeckt wird, scheint den europäischen Reisenden und Gelehrten keine Schwierigkeit bereitet zu haben. Ohnehin waren seit dem Bau ja Tausende von Jahren vergangen und musste der Bau, ob zerstört oder nicht, zur Ruine verfallen sein. Überhaupt zitieren die Reisenden den biblischen Text nur selten; die Nennung des Stichworts 'Turm von Babel' genügte, um ein im Abendland längst Symbol gewordenes Bild wachzurufen. Verständlicherweise nehmen in den Reiseberichten die Beschreibungen der angetroffenen Ruinen den grössten Raum ein. Eine kritische Diskussion, wie diese sich zum biblischen Text verhalten, wurde kaum einmal geführt.

Wie erwähnt verweisen Pietro della Valle und Carsten Niebuhr nicht nur auf den biblischen 'Turm', sondern auch auf die klassischen Autoren Strabo und Herodot und deren Beschreibungen des antiken Babylon, besonders der Ziqqurrat. Della Valle und Niebuhr setzen voraus, dass die biblische 'Turmbau'-Erzählung und die Beschreibungen der antiken Historiker das gleiche Bauwerk meinen. Damit schliessen sie an eine (der lokalen jüdisch-islamischen Überlieferung offenbar ganz unbekannte![1]) europäische Gelehrtendiskussion an, wel-

[1] Es wird immer wieder übersehen, dass sich weder in den frühjüdisch-rabbinischen Quellen noch in den islamischen Überlieferungen auch nur ein einziger Hinweis darauf finden lässt, dass der 'Turm von Babel' mit dem von Herodot u.a. beschriebenen Stufenturm im Bereich des Bel-Tempels von Babylon zu identifizieren wäre. Für Schriften, welche Überlieferungen von der Zerstörung des 'Turms' von Gen 11,1-9 durch Gott bieten (etwa OrSib, Jub und die rabbinischen Schriften), wäre eine solche Identifikation ohnehin kaum möglich gewesen, da Herodot nicht von einem zerstörten Gebäude spricht. Die anderen Autoren und Tradenten haben die

che wohl spätestens seit dem 14./15.Jh. den biblischen 'Turm' in den antiken Beschreibungen der Ziqqurrat von Babylon wiedererkannt zu haben glaubte.[2] Die Identifikation des 'Turms' mit dem von Herodot u.a. beschriebenen Gebäude bildet den *zweiten Grundpfeiler* der Ziqqurrathypothese, weshalb die Zeugnisse der antiken Historiker und ihre Verbindung mit dem 'Turm' von Gen 11,1-9 an dieser Stelle kurz diskutiert werden müssen.

5.1. ANTIKE BESCHREIBUNGEN DER ZIQQURRAT VON BABYLON UND IHRE VERBINDUNG MIT DEM 'TURM VON BABEL'

5.11. Von Herodot bis Arrian

Im Geschichtswerk Herodots von Halikarnassos (um 460a) findet sich im Rahmen einer umfangreichen Beschreibung der Stadt Babylon, ihrer Geschichte und der Sitten ihrer Bewohner auch ein Abschnitt über die grosse Ziqqurrat:

Hist I 181[3] "In der Mitte jeder Stadthälfte steht je ein gewaltiges Gebäude, in der einen der Königspalast, von einer hohen starken Mauer umgeben, in der anderen der Tempelbezirk des Zeus Belos (*Διος Βηλου ἱρον*) mit ehernen Toren, der sich bis auf unsere Zeit erhalten hat (*και ἐς ἐμε ἐτι τουτο ἐον*), viereckig, jede Seite 2 Stadien (= ca. 370m) lang. Mitten in diesem Tempelbezirk ist ein starker Turm (*πυργος στερεος*) errichtet, ein Stadion lang und breit, und auf diesem Turm steht wiederum ein Turm und dann darauf noch einer, insgesamt acht Türme übereinander. Alle diese Türme kann man ersteigen auf einer aussen rundherum (*ἐν κυκλῳ*) führenden Treppe. Auf mittlerer Höhe sind Ruhebänke angebracht, auf die sich der Hinaufsteigende setzen kann, um sich zu er-

---

Beschreibungen der klassischen Historiker entweder nicht gekannt, oder sie sahen keine Veranlassung, das von diesen beschriebene Bauwerk mit dem aus der Bibel bekannten 'Turm' in irgendeiner Weise in Verbindung zu bringen. Auch in der frühchristlichen und altkirchlichen theologischen Rezeption der Turmbaugeschichte (siehe dazu unten Kap. 6) spielt die Identifikation des 'Turms' mit dem Bauwerk Herodots keine Rolle; zu einem einschlägigen Herodot-Zitat bei Hieronymus siehe gleich S. 205f.

[2] Hatte Alexander Polyhistor bereits im 1.Jh.a die beiden anonymen Fragmente Frgm. 1 (= SamAn), das von dem in Babylon erbauten bekannten *πυργος* der aus der Sintflut geretteten Giganten handelt, und Frgm. 2, in dem von einem von Bel erbauten und bewohnten *πυργος* in Babylon die Rede ist, in seinem Geschichtswerk vereinigt (vgl. oben 3.31.), und verstand Eusebius von Cäsarea diese beiden Fragmente im 4.Jh.p dann offenbar *beide* als Bestätigungen der biblischen 'Turmbau'-Erzählung, so waren damit wichtige Voraussetzungen für diese Identifikation geschaffen worden. Die beiden Fragmente sagen allerdings, für sich allein genommen, nichts über die genaue Natur und das Aussehen des 'Turms' (Tempel, Stufenturm o.ä.) aus.

[3] HERODOTUS I 224-227; HÉRODOTE I 177f; vgl. HORNEFFER 82.

holen. Im letzten Turm steht dann das eigentliche grosse Tempelhaus (*νηος μεγας*), und in dem Tempelhaus steht eine grosse Kline, mit schönen Decken belegt, und daneben ein goldener Tisch. Kein Götterbild (*ἀγαλμα*) findet man dort aufgestellt, auch verbringt kein Mensch die Nacht in dem Tempel, nur eine einzige aus Babylon stammende Frau, die sich der Gott unter allen Frauen des Landes erwählt, wie jedenfalls die Chaldäer, die Priester dieses Gottes, behaupten."

Es ist nicht notwendig, an dieser Stelle auf Einzelprobleme dieser Beschreibung einzugehen, etwa was die gegenüber dem Ausgrabungsbefund viel zu grosse Seitenlänge der Ziqqurrat (ca. 185m, in Wirklichkeit ca. 91m!), die Anzahl der Stufen, die Art des Aufstiegs oder die Lage der Ruhebänke betrifft.[4] Hervorzuheben ist allerdings, dass Herodot, obwohl er die Ziqqurrat in teilweise ruiniertem Zustand gesehen haben dürfte[5], von Zerstörungen nichts verlauten lässt und ein intaktes Gebäude beschreibt, und dass er nicht von *einem πυργος*, sondern von *acht* übereinander angelegten *πυργοι* spricht. Herodots Beschreibung weiss also, streng genommen, nichts von *einem* bzw. von *dem* 'Turm von Babylon'.[6] Ausser dem Ortsnamen Babel/Babylon gibt es keine einzige Übereinstimmung zwischen der biblischen Erzählung und Hist I 181! Dessen ungeachtet wird der Text seit Jahrhunderten als Beschreibung des aus der Bibel bekannten 'Turms' verstanden.

Eine wesentlich knappere Beschreibung der Ziqqurrat von Babylon bietet Strabo von Amasia (ca. 64a-25p):

Geogr XVI 1,5[7] "Hier ist auch das Grab des Belos (*ὁ του Βηλου ταφος*), das heutzutage in Trümmern liegt (*νυν μεν κατεσκαμμενος*), da, wie man sagt, Xerxes es zerstört habe. Es war einst eine viereckige Pyramide (*πυραμις τετραγωνος*) aus gebrannten Ziegeln (*ἐξ ὀπτης πλινθου*), und zwar 1 Stadion (= ca. 185m) hoch und jede Seite 1 Stadion lang. Alexander hatte die Absicht, es wieder aufzubauen. Doch erforderte dies viel Arbeit und Zeit (allein das Reinigen des Schutthügels war Arbeit für 2 Monate für 10'000 Menschen), so dass er sein Ziel nicht verwirklichen konnte. (...)"

Strabos Mitteilung stimmt mit derjenigen Herodots in der Beschreibung des quadratischen Grundrisses des Gebäudes wie auch in den (falschen!) Basismassen überein, die er noch um das Höhenmass ergänzt. Sie beschreibt das Bauwerk nun eindeutig in ruiniertem Zustand, führt seine Zerstörung aber ausdrücklich auf Xerxes zurück, weshalb sich das "Grab des Bel" ebenfalls nicht

---

4 Vgl. dazu etwa UNGER, Babylon 198f; SCHMID, Ergebnisse 133f.

5 SCHMID, aaO. Herodot muss die Ziqqurrat um 458a ohne Mitteltreppe gesehen haben (siehe unten S. 219); der Aufstieg *ἐν κυκλῳ* liesse sich so erklären, dass nur noch Teile der südwestlichen Seitentreppe sichtbar waren. Mit dem Rastplatz auf mittlerer Höhe dürfte der im Vergleich zu den übrigen wesentlich breitere Umgang auf der zweiten Terrasse gemeint sein.

6 Nicht zuletzt deshalb ist es ganz unwahrscheinlich, dass die LXX-Übersetzer, die מגדל von Gen 11,4f.(8) mit *πυργος* wiedergaben (vgl. oben S. 22f), dabei an die Beschreibung Herodots anknüpfen wollten.

7 STRABO VII 198f; vgl. UNGER, Babylon 329f; PARROT, Ziggurats 9f.

mit dem aus der Bibel bekannten 'Turm' identifizieren liess. Die Bezeichnung der Ziqqurrat als *ταφος* weist darauf hin, dass Bel zur Zeit Strabos in Babylon nicht mehr nur als Gott verehrt, sondern von kritischeren Geistern nurmehr für den Gründerkönig aus der Frühzeit gehalten wurde.[8]

Im Unterschied zu Herodot und Strabo bietet Diodor Siculus (1.Jh.p) keine Beschreibung des Aussehens der Ziqqurrat, sondern nur noch einige reichlich phantasievolle Hinweise auf deren Ausstattung und Funktion:

II 9,4[9] "(...) Danach erbaute sie (d.i. Semiramis) in der Mitte der Stadt ein Heiligtum (*ιερον*) des Zeus, den die Babylonier, wie wir schon gesagt haben, Belos nennen. Da die Schriftsteller sich in bezug auf dieses nicht einig sind, und da es im Verlaufe der Zeit in Trümmer verfallen ist, ist es unmöglich, von ihm eine genaue Beschreibung zu geben. Man ist sich jedoch einig (*ὁμολογειται*), dass es ausserordentlich hoch gebaut war (*ὑψηλον γεγενησθαι καθ 'ὑπερβολην*), und dass die Chaldäer wegen seiner Höhe hier ihre astronomischen Arbeiten verrichteten, indem sie sorgfältig Auf- und Untergang der Gestirne beobachteten.

5 Das ganze Gebäude war mit viel Kunst aus Asphalt und Ziegeln hergestellt. An der Spitze (*ἐπ 'ἀκρας της ἀναβασεως*) stellte sie (Semiramis) drei Statuen auf, mit Gold überzogen, des Zeus, der Hera und der Rhea. Die Statue des Zeus zeigte den Gott aufrecht schreitend und wog 1000 babylonische Talente (= ca. 3000 kg). Die der Rhea, auf einem goldenen Wagen sitzend dargestellt, hatte dasselbe Gewicht; auf ihren Knien ruhten zwei Löwen, und zu ihrer Seite waren gewaltige silberne Schlangen dargestellt, von denen jede 30 Talente wog. **6** Die Statue der Hera, ihrerseits aufrecht dargestellt, wog 800 Talente; sie hielt in der Rechten eine Schlange am Kopfe und in der Linken ein edelsteingeschmücktes Szepter. **7** Vor den drei Statuen war ein goldener Tisch aufgestellt, 40 Fuss lang und 15 Fuss breit und 500 Talente schwer. Auf dem Tisch standen zwei Urnen von je 30 Talenten Gewicht. **8** Daneben gab es ebenfalls zwei Räucherbecken von je 300 Talenten sowie drei goldene Vasen, von denen eine, die dem Zeus geweihte, 1200 babylonische Talente wog, die andern je 600. **9** Alle diese Schätze wurden später von den Perserkönigen geplündert (...)."

Der ruinöse Zustand der Ziqqurrat und die offenbar widersprüchliche literarische Überlieferung[10] zwangen Diodor dazu, von einer Beschreibung der Architektur ganz abzusehen. Sein Bericht hat, was das Verständnis der Ziqqurrat betrifft, keinerlei historischen Wert, sondern bietet nur ein Sammelsurium des Sagenhaften: die legendäre Semiramis, Verbindung von Bitumen und Lehmziegeln als Besonderheit babylonischer Monumentalbautechnik, babylonische Astronomie, gewaltige Götterstatuen usw. Der Hinweis auf die drei Statuen im Tempel

---

[8] Vgl. dazu neben dem irrtümlich oft dem SamAn zugeschriebenen anonymen Frgm. 2 in Alexander Polyhistor (oben S. 91 Anm. 225) auch das Zeugnis von Berossos (I/5; BURSTEIN 17) und anderer antiker Historiker bei PRATO, Babilonia fondata dai giganti 125-130.

[9] DIODORUS I 380-383; vgl. UNGER, Babylon 333f; PARROT, Ziggurats 10.

[10] Die Formulierung in 9,4 dürfte über diejenigen von Herodot und Strabo hinaus die Existenz von weiteren Beschreibungen implizieren, da deren Berichte doch mehr Übereinstimmungen als Differenzen aufweisen.

an der Spitze der Ziqqurrat widerspricht der für die ältere Zeit durchaus glaubwürdigen Aussage Herodots, wonach sich im νηος des Bauwerks gerade kein Götterbild befunden habe.

Arrian von Nikomedien (um 130p) überliefert die schon von Strabo bekannte Nachricht, Alexander der Grosse habe den Bau restaurieren wollen, weiss aber über dessen Aussehen auch nicht mehr als seine sagenhafte Grösse (keine Masse!) zu berichten:

Anab III 16,4[11] "(...) Bei seinem kurzen Aufenthalt in Babylon befahl er (d.i. Alexander), die von Xerxes zerstörten Heiligtümer (*ιερα*) wieder aufzubauen, namentlich das Heiligtum des Belos (*του Βηλου το ιερον*), dem die Babylonier unter allen Göttern die höchste Verehrung erweisen (...)."

Anab VII 17,1[12] "(...) Es stand nämlich mitten in der Stadt der Babylonier der Tempel des Belos (*του Βηλου νεως*), von ungeheurer Grösse (*μεγεθει τε μεγιστος*) und aus gebrannten, mit Asphalt zusammengefügten Ziegeln. 2 Diesen Tempel, gleich den übrigen Heiligtümern der Babylonier, hatte Xerxes zerstört, als er von Griechenland heimkehrte. Alexander aber beabsichtigte, ihn wiederaufzubauen, nach einigen über den früheren Fundamenten, weshalb er die Babylonier anwies, den Schutt wegzuschaffen, nach anderen in noch grösserem Umfang als zuvor. 3 Da jedoch nach seinem Wegzug die mit der Sache Beauftragten das Werk nur lässig betrieben hatten, war nun das ganze Heer angewiesen, die Arbeit zu vollenden (...)."

5.12. Die Verbindung der klassischen Beschreibungen mit dem 'Turm von Babel'

Das Zeugnis der klassischen Autoren zeigt, dass dem "Tempel des Belos" in Babylon noch Jahrhunderte nach seiner Zerstörung sagenhafter Ruhm anhaftete. Es ist deshalb nicht erstaunlich, dass abendländische Gelehrte in den zitierten Beschreibungen, welche in Einzelheiten (Babylon, Bitumen und Ziegel, sehr hohes Bauwerk) an Gen 11,1-9 erinnerten, den biblischen 'Turm' wiedererkannten. Allerdings ist nicht leicht zu sagen, wann genau diese Verbindung vollzogen wurde.

Als ältestes *literarisches* Zeugnis für die Identifikation des 'Turms' von Babel mit dem von Herodot beschriebenen Bauwerk scheint sich eine Passage aus dem (um 408p verfassten) Jesajakommentar des Hieronymus anzubieten:

Babylonem fuisse potentissimam, et in campestribus per quadrum sitam, ab angulo usque ad angulum muri, sedecim milia tenuisse passuum, id est, simul per circuitum sexaginta quattuor, refert Herodotus, et multi alii qui Graecas historias conscripserunt. Arx autem, id est, Capitolium illius urbis, est turris quae aedificata post diluvium, in altitudi-

---

[11] ARRIAN 121; vgl. UNGER, Babylon 337.

[12] ARRIAN 315; vgl. UNGER, Babylon 338f.

ne quattuor milia dicitur tenere passuum, paulatim de lato in angustias coarctata, ut pondus imminens facilius a latioribus sustentetur.[13]

Dieses Zeugnis ist nun allerdings ganz isoliert, und schon darum ist Anlass zu Skepsis gegeben. Liest man den Text genau, stellt man fest, dass sich der Verweis auf Herodot streng genommen nur auf die *Stadt*beschreibung des Historikers bezieht; von ihr hat Hieronymus den Hinweis auf den quadratischen Plan und die Masse (Herodot: 120 x 120 Stadien; Hieronymus: 16 x 16 Meilen) übernommen. Dagegen hält er sich schon im nächsten Satz nicht mehr an Herodot: wo dieser deutlich zwischen Königsburg (*τα βασιληια*) und Tempelbereich (mit den *πυργοι* in dessen Mitte) unterscheidet, setzt Hieronymus *Arx* und *Capitolium* in eins und lokalisiert dort denn auch den 'Turm'. Für dessen Höhe bietet er eine ihm vorliegende (*dicitur*) Massangabe, die mit keiner der uns sonst bekannten übereinstimmt und jedenfalls weder von Herodot, der sich zur Höhe der Ziqqurrat nicht äusserte, noch von Strabo stammt, der mit einer Höhe von 1 Stadion (was bei Hieronymus 125 Schritt, keinesfalls 4 Meilen entsprechen würde!). Somit spricht nichts für die Annahme, schon Hieronymus habe den biblischen 'Turm' mit dem von Herodot beschriebenen Bauwerk identifiziert. Im Gegenteil: Hieronymus muss, wie sein expliziter Hinweis auf Herodot beweist, die Ziqqurratbeschreibung des Historikers gekannt haben, hat sie aber offenbar gerade *nicht* auf den biblischen 'Turm' bezogen.[14]

Die m.W. älteste *bildliche* Darstellung des Turmbaus, die das Gebäude nicht mehr einfach in Form eines gewöhnlichen Turms oder Bergfrieds, sondern, darin mit den Angaben von Herodot (und Hieronymus) übereinstimmend, stufenförmig sich verjüngend abbildet, fand sich auf einer im Zweiten Weltkrieg zerstörten Weltkarte des ausgehenden 13.Jhs. aus der Klosterkirche von Ebstorf (Lüneburger Heide).[15] Das über einem eckigen Grundriss (gemeint ist vermutlich ein quadratischer) sich erhebende Gebäude gipfelt in einem phantastisch hohen Obergeschoss ohne Fenster. Die Beischrift erläutert, dass der Turm 4000 Schritt hoch sei: offensichtlich eine Information, die man von Hieronymus übernommen hatte (nicht von zeitgenössischen Reiseberichten, welche andere Masse nennen![16]). Die Darstellung hebt sich deutlich von anderen konventionellen Türmen auf der selben Weltkarte ab; der babylonische 'Turm' wird also eindeutig individuiert.[17] Von Herodots Beschreibung abweichend besteht er allerdings nur

---

[13] ComEs V 14,22f (CChrL 73,171).

[14] In den den von Hieronymus eifrig rezipierten Schriften des Eusebius findet sich weder die Identifikation des 'Turms' mit dem Bauwerk Herodots noch die Höhenangabe. Bei griechischen Kirchenvätern findet sich die Identifikation des 'Turms' von Babel mit dem Bauwerk Herodots m.W. nie. Wenngleich manchen von ihnen trotz der symbolischen Ortsangabe *Συγχυσις* in Gen 11,9LXX die Lokalisierung der Episode in Babylon bekannt gewesen sein dürfte, so hat diese Lokalisierung in der griechischen Rezeption von Gen 11,1-9 doch nie eine besondere Rolle gespielt.

[15] W. ROSIEN, Die Ebstorfer Weltkarte (Schriften des Niedersächsischen Heimatbundes. NF 19), Hannover 1952, 47 mit Taf. 15; MINKOWSKI, Aus dem Nebel der Vergangenheit 18 mit Bild 15 (die Weltkarte wurde im Zweiten Weltkrieg zerstört).

[16] Vgl. oben S. 195ff.

[17] "Er ist...ein zeitloses Weltwunder der Architektur, das vielleicht im Orient noch aufrecht steht (...). In seiner Nähe sieht und liest man weit und breit nichts von seinen Baumeistern und ihrem Schicksal, nur von der Geographie des Zweistromlandes" (BORST, Der Turmbau von Babel II/2 830).

aus sechs Stockwerken. Das oberste Stockwerk, ein fensterloses Viereck, das im Gegensatz zu den anderen Stockwerken kein Dach trägt, erinnert an den νηος bei Herodot.

Diesem Bild am nächsten verwandt ist dann erstaunlicherweise ein um 1350/60 entstandenes, Nardo di Cione zugeschriebenes Fresko in Santa Maria Novella in Florenz.[18] Abhängigkeit von Herodot könnte hier mit grösserer Wahrscheinlichkeit angenommen werden: Das Gebäude erhebt sich ebenfalls über einem quadratischen Grundriss, besteht jedoch aus acht Stufen mit je zwei Fenstern an einer Seite und mit einer Türe an der anderen; nur die siebte Stufe ist ohne Öffnung und fungiert als kapitellgekrönte Stützsäule für den obersten Kubus (den νηος Herodots?).[19]

Um 1450 gibt der italienische Künstler Leon Battista Alberti in seinem Traktat "De re aedificatoria" den Architekten seiner Zeit den prinzipiellen Rat, die Turmbaukrankheit der vorangegangenen Jahrhunderte nicht mehr weiterzuführen; wer dennoch einen Turm bauen wolle, der möge sich von Herodot und dessen Beschreibung des lobenswerten Vorbildes in Babylon inspirieren lassen und den Turm in mehrfacher Brechung *ad gratiam atque ad firmitatem* hochführen.[20] Hier wird auf Herodot verwiesen, ohne dass jedoch dessen Beschreibung der Ziqqurrat ausdrücklich mit dem biblischen 'Turm' in Verbindung gebracht würde. Nur wenige Jahre später stellt aber dann eine Florentiner Bilderchronik den *turris Nebrot* genau den Weisungen Albertis entsprechend dar und charakterisiert das Bauwerk damit als technische Meisterleistung – die allerdings mit Rissen in den Mauern dennoch von drohendem Zerfall gezeichnet ist.[21]

In der französischen Buchmalerei des 14.Jhs. ist erstmals ein ikonographisches Charakteristikum zahlreicher späterer Darstellungen des 'Turmbaus von Babel' belegt, nämlich eine spiralig um den Turm herumlaufende Treppe oder Rampe.[22] Da sie vorerst gerade nicht im Zusammenhang mit gestuften Gebäuden auftaucht, hat sie wohl ursprünglich nichts mit der ἐν κυκλῳ um den Stufenturm herumführenden ἀναβασις Herodots zu tun[23], sondern dürfte als orientalisierendes Detail von den Kreuzzügen bekanntgewordene Vorbilder, etwa das Tulun-Minarett von Kairo oder das Minarett von Samarra, nachahmen.[24] Spätestens im 16.Jh. mö-

---

[18] Vgl. MINKOWSKI, Aus dem Nebel der Vergangenheit 21.27 mit Bild 44.

[19] Etwa gleichzeitig entstand, ebenfalls einen sich stufenweise verjüngenden Turm über quadratischem Grundriss zeigend, aber nur mit vier Stockwerken versehen und deshalb wohl unabhängig von Herodots Beschreibung, eine Miniatur der in Neapel geschaffenen sog. Hamilton-Bibel (MINKOWSKI, aaO. 27 Bild 41).

[20] L.B. Alberti, L'architettura [De re aedificatoria]. Testo latino e traduzione a cura di G. ORLANDI. Introduzione e note di P. PORTOGHESI (Trattati di architettura 1), vol. II, Milano 1966, 698-701 (VIII/5); vgl. BORST, Der Turmbau von Babel III/1 965.

[21] S. COLVIN, A Florentine Picture-Chronicle by Maso Finiguerra, London 1898, Taf. 6f; vgl. BORST, Der Turmbau von Babel III/1 965f (fehlt bei MINKOWSKI).

[22] Vgl. MINKOWSKI, Aus dem Nebel der Vergangenheit 29 mit Bild 52f. BORST (Der Turmbau von Babel II/2 868f) nennt eine Darstellung derselben Zeit in der Chronik des Giovanni Villani "mit spiralenförmig ansteigenden, zinnengekrönten Galerien" (L. MAGNANI, La cronaca figurata di Giovanni Villani. Ricerche sulla miniatura fiorentina del Trecento, Città del Vaticano 1936, Tav. IV; fehlt bei MINKOWSKI).

[23] Gegen SCHMID, Ergebnisse 133, u.v.a.

[24] Vgl. MINKOWSKI, aaO. 31.

gen dann bei Darstellungen, die quadratischen Grundriss, stufenförmige Verjüngung *und* spiralförmigen Umgang zeigen[25], Rampe und *ἀνάβασις* ineinandergeflossen sein.

Die ikonographische Tradition des 'Turms von Babel' ist jahrhundertelang (und bis in die moderne Zeit) vor allem durch *architektonische Vorbilder* (vom Bergfried über die arabischen Minarette bis zum römischen Kolosseum in der Brueghel-Gruppe) geprägt worden, von der literarischen Ziqqurratbeschreibung Herodots dagegen weitgehend unberührt geblieben.

Wann genau abendländische Gelehrte die Identifikation des 'Turms von Babel' mit dem von Herodot u.a. beschriebenen Bauwerk in Babylon erstmals vollzogen haben, lässt sich nach all dem nicht mit letzter Sicherheit sagen.[26] Sie scheint jedenfalls nur zögernd vollzogen worden zu sein: Was uns heute als nahezu evident erscheint, war dies offenbar weder in der Antike noch in der beginnenden Neuzeit!

Sicher fassbar ist die Verbindung jedenfalls in Pietro della Valles Hinweis auf Strabo und die Bibel (1616) und schliesslich in einem 1679 erschienenen Werk des Thüringer Jesuiten Athanasius Kircher, "Turris Babel sive Archontologia, qua primo priscorum post diluvium hominum vita, mores,...turris fabrica civitatumque exstructio...describuntur".[27] Kircher unterschied zwar in der Theorie zwischen dem in der Bibel genannten 'Turm' und einem von Ninus und Semiramis errichteten Nachfolgebau, den er mit dem von Herodot beschriebenen Gebäude identifizierte. Er versuchte, letzteres unabhängig von der ikonographischen Tradition allein auf die Beschreibung Herodots gestützt zu rekonstruieren. Daneben bot er aber auch eine Rekonstruktion des 'Turms von Babel', die nur in ihren gigantischen Dimensionen vom Nachfolgebau des Ninus abweicht.[28] Praktisch tendiert seine Darstellung also in Richtung einer Visualisierung des 'Turms' nach der Herodot'schen Beschreibung.[29]

---

25 Vgl. etwa das Breviarium Grimani (flämisch, 1508-1519; MINKOWSKI, aaO. 33 Taf. IX).

26 Vgl. zur abendländischen Herodot-Rezeption bes. A. MOMIGLIANO, The Place of Herodotus in the History of Historiography: History 43 (1958) 1-13; L.D. REYNOLDS/N.G. WILSON, Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature, Oxford [2]1974 (Index s.v.).

27 Amsterdam 1679, 40 (vgl. 51 und 53); vgl. hierzu neben BORST, Der Turmbau zu Babel III/1 1368-1370, bes. J. GODWIN, Athanasius Kircher. A Renaissance Man and the Quest for Lost Knowledge, London 1979, 34-41; SIEVERNICH/BUDDE, Europa und der Orient 393f [1/17].

28 MINKOWSKI, aaO. Taf. XIIa (vgl. XIIb); GODWIN, aaO. 37 Abb. 13 (vgl. 39 Abb. 15).

29 Auch Kirchers Rekonstruktion weist einen runden Grundriss auf und steht damit – in flagrantem Widerspruch zu Herodots literarischer Beschreibung – in einer jahrhundertealten *Bild*tradition. Näher bei Herodot lag schon 1642 eine von W. Hollar angefertigte Darstellung des Bel-Tempels (SIEVERNICH/BUDDE, aaO. 503-505 [1/240]), eine 1677 in London erschienene eine Rekonstruktion auf S. 242 von Th. Herbert, A relation of some yeares travaile, begunne Anno 1626, into Afrique and the greater Asia (SIEVERNICH/BUDDE, aaO. 474 Abb.

So bemühte man sich, "die literarische Beschreibung ins Zeichnerisch-Anschauliche zu transportieren, die Bauskizze aus dem Bereich der schieren Phantasie herauszuführen, sie von theologischen Deutungen zu befreien und nur das zu geben, was (vermeintlich) früher tatsächlich gebaut worden war"[30]. Die Identifikation des 'Turms von Babel' als ein Bauwerk von der Art des von Herodot u.a. beschriebenen Gebäudes wurde damit auch durch die rekonstruierende Kritik vollzogen. Gelehrte Differenzierungen zwischen dem biblischen Turm und dem Bel, Ninus oder Semiramis zugeschriebenen Bau hielten dem Bedürfnis nach visueller Prägnanz bei der Darstellung babylonischer Hybris nicht lange stand.[31]

5.13. *Birs Nimrūd* oder *Bābil*?

Die Wiederentdeckung der Ziqqurrat von Babylon wie auch die eigentlich wissenschaftliche Erforschung der mesopotamischen Ziqqurratbauten überhaupt begann mit den Studien des Engländers Claudius James RICH, der als British Resident der East India Company seit 1808 in Bagdad weilte.[32] Seine Beschreibungen und Pläne der Ruinen in der Gegend von *Ḥillā*, die er erstmals im Dezember 1811 und dann wiederum 1817 besuchte, markieren hinsichtlich ihrer Präzision und der Fülle an Beobachtungen zu Topographie und Archäologie gegenüber allem bisher von Reisenden Berichteten einen qualitativen Neueinsatz. RICH war wie die meisten seiner Vorgänger der Meinung, das in summarischer Anlehnung an die klassischen Schriftsteller "tower, pyramid, or sepulchre of Belus"[33] genannte berühmte Bauwerk, das er mit dem biblischen 'Turm' identifizierte, sei nicht beim unscheinbareren Ruinenhügel von *Bābil* bzw. *Muǧēlibe*[34], sondern bei der riesigen *Birs Nimrūd*, "by far the most stu-

---

563; vgl. oben S. 198 Anm. 73), und schliesslich die Rekonstruktion des Österreicher Baumeisters J.B. Fischer von Erlach in seinem 1721 herausgegebenen "Entwurf zu einer historischen Architektur" (MINKOWSKI, aaO. 82f mit Bild 289; SIEVERNICH/BUDDE, aaO. 87 Abb. 97).

30 MINKOWSKI, aaO. 82.

31 Vgl. etwa die suggestive Verwendung der Ziqqurrat als Symbol babylonischer Hybris im Gemälde "The Fall of Babylon" von John MARTIN (1831; SIEVERNICH/BUDDE, aaO. 507 mit 88 Abb. 99).

32 Vgl. HILPRECHT, Explorations 26-36; PARROT, Ziggurats 14f; S. LLOYD, Foundations 12f; FISCHER, Babylon 58-73.

33 Memoirs 84.

34 Vgl. dazu bes. Memoirs 68-72.

pendous and surprising mass of all the remains of Babylon"[35], zu lokalisieren.

> "An additional interest attaches itself to the sepulchre of Belus, from the probability of its identity with the tower which the descendants of Noah, with Belus at their head, constructed in the plain of Shinaar, the completion of which was prevented in so memorable a manner. I am strongly inclined to differ from the sense in which Gen. xi. 4. is commonly understood, and I think too much importance has been attached to the words "*may reach unto heaven,*" which are not in the original, whose words are "*and its top to the skies,*" by a metaphor common to all ages and languages, *i.e.* with a very elevated and conspicuous summit. This is certainly a more rational interpretation than supposing a people in their senses, even at that early period, would undertake to scale heaven by means of a building of their own construction. (...) notwithstanding the testimony of Josephus' Sibyl, we have no good reason for supposing that the work suffered any damage, and, allowing it to have been in any considerable degree of forwardness, it could have undergone no material change, at the period the building of Babel was recommenced. It is therefore most probable, that its appearance, and the tradition concerning it, gave those who undertook the continuation of the labour the idea of a monument in honour of Belus (...). Be this as it may, the ruins of a solid building of five hundred feet [gemeint ist hier das von den klassischen Schriftstellern beschriebene Gebäude] must, if any traces of the city remain, be the most remarkable object among them."[36]

Die sorgfältigen Beschreibungen von RICH, die alles bisher Bekannte weit übertrafen und damit auch seinen Bestreitern zugute kamen, lösten in England eine intensive Diskussion über die genaue Lokalisierung aus. Gegen die *Birs Nimrūd* nahm besonders der Herodot-Spezialist Major RENNELL Stellung. Selbst nie im Orient gewesen, hatte er den "Tower of Belus" allein aufgrund der Angaben Herodots, welcher die Ziqqurrat eindeutig als im Zentrum einer Stadthälfte der Stadt Babylon gelegen beschreibt, sowie aufgrund der Berichte von della Valle und Niebuhr schon vor den Untersuchungen von RICH mit *Bābil* identifiziert. Neben der zu grossen Distanz von *Bābil* stand der Lokalisierung des Turms bei der *Birs Nimrūd* das fast völlige Fehlen von (sichtbaren) antiken Ruinen westlich des Eufrats entgegen.[37]

RICH rückte in einem zweiten "Memoir" von seiner Lokalisierung nicht ab, konnte aber keine neuen Argumente liefern:

---

35 Ebd. 73; vgl. 165.

36 Ebd. 85-87. Wie die Fortsetzung (ebd. 87-94) zeigt, hatte die Ruine von RICH derart beeindruckt, dass er nicht umhin konnte, sie mit dem "Tower of Belus" zu identifizieren. Allerdings war er sich der damit verbundenen topographischen Probleme mit seltener Deutlichkeit bewusst; er weist wiederholt auch auf Argumente hin, die eher für *Bābil/Muǧlibe* sprächen, und unterstreicht ausdrücklich, dass seine detaillierten Beschreibungen dem Leser ein eigenes Urteil erlauben sollten.

37 Vgl. RENNELLs "Remarks on the Topography of Ancient Babylon" (vorgetragen vor der Londoner Society of Antiquarians und veröffentlicht in Archaeologia 18 [1815], mit Hinweisen auf seine frühere, mir nicht zugängliche Stellungnahme in "The Geography of Herodotus"), wiederabgedruckt bei RICH, Memoirs 107-138.

"If any building may be supposed to have left considerable traces, it is certainly the Pyramid or Tower of Belus; which by its form, dimensions, and the solidity of construction, was well calculated to resist the ravages of time (...). When, therefore, we see within a short distance from the spot fixed on, both by geographers and antiquarians, and the tradition of the country, to be the site of ancient Babylon, a stupendous pile, which appears to have been built in receding stages, which bears the most undisputable traces both of the violence of man and the lapse of ages, and yet continues to tower over the desert, the wonder of successive generations, – it is impossible that their perfect correspondence with all the accounts of the tower of Belus should not strike the most careless observer (...). I am of the opinion that this ruin is of a nature to fix of itself the locality of Babylon, even to the exclusion of those on the eastern side of the river; and if the ancients [gemeint sind die antiken Historiker] had actually assigned a position to the Tower irreconcileable with the Birs, it would be more reasonable to suppose that some error had crept into their account, than to reject this most remarkable of all the ruins."[38]

RICHs emphatische Sätze zeigen, dass der in Bagdad isolierte Gesandte sich trotz gegenteiliger Beteuerungen zunehmend darauf versteifte, das Gewicht seiner Augenzeugenschaft gegen die zuhausegebliebenen Philologen und Quellenkritiker[39] in die Waagschale zu legen. Reisende, die der Frage vor Ort nachgehen wollten, unter ihnen James Silk BUCKINGHAM (1816)[40] und Robert Ker PORTER (1818)[41], hielten (wohl unter dem Einfluss von RICH, der bis 1821 British Resident in Bagdad blieb[42]) an der Lokalisierung bei der *Birs Nimrūd* fest.[43] Für unseren Zusammenhang von Bedeutung ist die Tatsache, dass die Diskussion zwar, da auf die topographischen Angaben Herodots konzentriert, zunächst den "Tempel des Bel" zum Gegenstand hatte, dass dabei aber dessen Identität mit dem biblischen 'Turm' bzw. die Identifikation der jeweiligen Ruine

38 Memoirs 165f.

39 RENNELL hatte ernsthaft erwogen, ob es sich bei der *Birs Nimrūd* vielleicht nur um die Ruine eines Turms über einer natürlichen Erhebung handeln könnte (aaO. 130f:"rather like a building, which crowned the summit of a conical hill"; Erwiderung RICHs ebd. 169f).

40 Travels in Mesopotamia...with Researches on the Ruins of Nineveh, Babylon, and other Ancient Cities, 2 vols., London 1827; vgl. HILPRECHT, Explorations 36-44.

41 Travels in Georgia, Persia, Armenia, Ancient Babylonia, 2 vols., London 1821-1822; vgl. HILPRECHT, Explorations 44-51; FISCHER, Babylon 74-86; SIEVERNICH/BUDDE, Europa und der Orient 479f [1/192] mit Abb. 575.

42 Vgl. den Hinweis auf "the congenial atmosphere of Rich's hospitable house" bei HILPRECHT, aaO. 37.

43 Vgl. noch George Thomas KEPPEL, Earl of Albermarle, Personal Narrative of a Journey from India to England, by Bussorah, Bagdad, the Ruins of Babylon, Curdistan, the Court of Persia (...), 2 vols., London 1827.
Das Problem, dass *Birs* auf dem anderen Eufratufer und weit von *Bābil* entfernt lag, was sich mit der Herodot'schen Topographie nur schwer in Einklang bringen liess, wurde von den Vertretern dieser Lokalisierung zuweilen so gelöst, dass sie einen riesigen Stadtumfang annahmen, der (nach moderner Erkenntnis) auch Kisch und Borsippa eingeschlossen hätte!

mit dessen Überresten meist fraglos vorausgesetzt wurde. So bezeichnet etwa PORTER die Ruine von *Birs Nimrūd* als

> "doubtless representing the Tower of Babel (...) partially overturned by the Divine wrath (...). It does not seem improbable that what we now see on the fire-blasted summit of the pile, its rent wall, and scattered fragments, with their partially vitrified masses, may be a part of that very stage of the primeval tower which felt the effects of the Divine vengeance."[44]

5.2. DIE WIEDERENTDECKUNG DER ZIQQURRAT DURCH DIE ARCHÄOLOGIE

5.21. Präliminarien

RICH hatte trotz seiner eindeutigen Option für *Birs Nimrūd* den Ruinenhügel von *Bābil* nicht vernachlässigt. An dessen Nordflanke war er auf einen wenige Jahre zuvor von einheimischen Ziegelräubern freigegrabenen unterirdischen Gang gestossen und hatte diesen weiterverfolgen lassen, ohne jedoch spektakuläre Funde zu machen.[45] Auf ähnlich zufällige Art und Weise ergänzte der zum Stab von RICHs Nachfolger in Bagdad gehörende englische Hauptmann Robert MIGNAN, der wegen der deutlichen topographischen Hinweise der klassischen Autoren die Lokalisierung des 'Turms' in *Bābil* bevorzugte, seine dort im Jahr 1827 durchgeführten Oberflächenuntersuchungen durch einige Probegrabungen.[46] Diese und daran anschliessende Forschungen von J.B. FRASER (1834-1837)[47], CH. TEXIER (1839-1840)[48] u.a. erbrachten für die Erforschung des 'Turms' allerdings keine neuen Ergebnisse.

Selbst dem grossen A.H. LAYARD gelangen bei seinen Arbeiten im Jahre 1850 keine weiterführenden Entdeckungen.[49] Im Gegensatz zu den assyrischen

---

44 Zit. nach HILPRECHT, aaO. 46f. Vgl. dazu oben S. 184 Anm. 12!

45 Memoirs 70-72.

46 Travels in Chaldaea, including a Journey from Bussorah to Bagdad, Hillah and Babylon, performed on foot in 1827 (...), London 1829; vgl. HILPRECHT, Explorations 51-54; FISCHER, Babylon 86f.

47 Vgl. James Baillie FRASER, Travels in Koordistan, Mesopotamia, *etc.*, 2 vols., London 1840; vgl. HILPRECHT, Explorations 54-56.

48 Vgl. Charles TEXIER, Description de l'Arménie, la Perse et la Mésopotamie, 2 vols., Paris 1842-1852.

49 Vgl. Nineveh and Babylon 494-509; vgl. FISCHER, Babylon 94-121.

Palästen mit ihren Alabasterreliefs, die bei der Tunnelgrabweise jener Zeit eine relativ leichte räumliche Orientierung boten und damit die Erstellung recht genauer Architekturpläne erlaubten, stellten die reinen Lehmziegelruinen von Babylon den genialen Ausgräber von *Nimrūd* und Ninive/*Qujunğiq* vor ungleich grössere Probleme. Am nördlichen Ruinenhügel von *Bābil* liess LAYARD zunächst den bereits von RICH untersuchten Gang weiterverfolgen, stiess jedoch wie sein Vorgänger nur auf einige Holzsärge jüngeren Datums. Auch alle weiteren Sondagen auf dem Hügel bzw. an dessen Flanken "led to no other discoveries than that of numerous relics of a doubtful period"[50]. Immerhin weist LAYARD auf die in *Bābil* gefundenen zahlreichen Lehmziegel mit dem Namen Nebukadnezzars hin, die ihm aber, da er nur gerade den Königsnamen entziffern konnte, keinen Hinweis auf die Funktion des unter dem Schutt verborgenen Gebäudes geben konnten. Ziegel desselben Königs fand er denn auch am grossen *Qaṣr*, dem zweiten grösseren Grabungsort, unter dem er aufgrund der Entdeckung farbiger glasierter Ziegel zu Recht einen königlichen Palast vermutete.[51] Ausgrabungen am südlich davon gelegenen Hügel *ʿAmrān ibn Alī* blieben ebenfalls fruchtlos.[52] Zu Fragen der Lokalisierung einzelner aus historischen Quellen bekannter Bauwerke im ausgedehnten Ruinenfeld von Babylon wollte LAYARD sich nicht äussern, da der Kontroverse zwischen RICH und RENNELL keine neuen Argumente beigefügt werden könnten.[53]

Dennoch geht aus seinen wenigen Hinweisen deutlich hervor, dass sich aufgrund seiner eigenen Arbeiten in Assyrien wie auch aufgrund der Entzifferung der Keilschrift durch HINCKS und RAWLINSON die Problemstellung gewaltig verändert hatte: An die Stelle der sterilen Debatte, ob der "Tower of Belus" in *Bābil* oder *Birs* lokalisiert werden müsse, tritt bei LAYARD die in Assyrien gewonnene Erkenntnis, dass es sich bei diesen und anderen Ruinenhügeln um Überreste eines in ganz Mesopotamien verbreiteten Gebäudetyps ("one uniform system of building...for sacred purposes...the general type of the Chaldaean and Assyrian temples") handeln müsse. *Birs Nimrūd* identifizierte LAYARD im Anschluss an RAWLINSON mit dem antiken Borsippa.[54]

Nachdem H.C. RAWLINSON 1854 aus den Ecken des Turms von *Birs Nimrūd* drei Gründungszylinder Nebukadnezzars II. entnommen hatte, die von der Restauration von É-ur-me-imin-an-ki, der Ziqqurrat von Borsippa, berichte-

---

[50] Ebd. 503. "We uncovered eight or ten piers and several walls branching in various directions, but I failed to trace any plan, or to discover any remains whatever of sculptured stone or painted plaster. (...) I much doubt whether even more extensive excavations would lead to any important discoveries" (ebd. 505).

[51] Ebd. 505-508.

[52] Ebd. 508ff.

[53] Ebd. 499f.

[54] Ebd.

ten[55], entfiel die Identifikation dieser Ortslage mit dem "Belus-Turm" von Babylon[56] und setzte sich dessen Lokalisierung in *Bābil* vorübergehend durch.[57]

Erst die Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft (1899-1917) unter der Leitung von R. KOLDEWEY führten zu der überrraschenden Erkenntnis, dass die Überreste der Ziqqurrat von Babylon gar nicht am annähernd quadratischen Ruinenhügel von *Bābil*[58], sondern verborgen und unscheinbar, vom Grundwasser teilweise überschwemmt, im Bereich der Senke *as-saḥn* ca. 100m nördlich des Hügels *ʿAmrān ibn Alī* zu suchen seien.[59]

---

[55] On the Birs Nimrud, or the Great Temple of Borsippa: JRAS 18 (1862) 1-34, bes. 25ff (I R 51,1 = LANGDON, Die neubabylonische Königsinschriften 98-101 [Nebukadnezar Nr. 11; vgl. BERGER, Die neubabylonischen Königsinschriften 270-272 [Nbk. Zyl. II,12]]). Vgl. zu RAWLINSONs Arbeit in *Birs* zusammenfassend HILPRECHT, Explorations 182-186; PARROT, Ziggurats 60-62. Zur Ruine insgesamt vgl. HEINRICH, Tempel und Heiligtümer 312f; zu den neuesten Ausgrabungen den Hinweis in Iraq 49 (1987) 236f mit ausführlichen Literaturangaben.

[56] Trotz anfänglicher Widerstände von Gelehrten wie J. OPPERT, der 1851-1854 mit der französischen Expedition in Babylonien gewesen war (vgl. zusammenfassend HILPRECHT, Explorations 163-171; PARROT, Ziggurats 62f; FISCHER, Babylon 121-133). Er wollte sowohl die alte Vorstellung von Gross-Babylon als auch die Identifikation des 'Turms von Babel' mit der *Birs Nimrūd* mit der Vermutung retten, "dass Borsippa nur ein Theil Babylons war, wie Westminster ein Theil Londons ist. (...) Dieses Borsippa ist sowohl der *Thurm von Babel*, als der achtstöckige Bau, den noch Herodot bewundern konnte" (Aus einem Schreiben des Dr. Julius Oppert, Mitgliedes der französischen Expedition nach Babylonien: ZDMG 7 [1853] 404-407, hier 406; vgl. auch OPPERTs Expédition scientifique en Mésopotamie, 2 vols., Paris 1863, bes. I 200-216). H. RASSAM versuchte seinerseits die traditionelle Identifikation dadurch zu stützen, dass er das Wort *Birs* als Verballhornung von arab. *birǧ* deutete:"The same word is used in all Arabic Bibles, in reference to the building of the tower of Babel" (Asshur and the Land of Nimrod, New York 1897, 268 Anm. *; zu RASSAM vgl. auch FISCHER, Babylon 134-144).

[57] Damit stellte sich aber die Frage des Zusammenhangs zwischen dem von Herodot beschriebenen Gebäude und dem biblischen 'Turm von Babel' wieder neu. G. SMITH etwa unterschied nun wieder klar zwischen "Belus-Turm" und 'Turm von Babel'; zu *Bābil*:"this ruin I believe covers the remains of the temple of Bel and the great tower of Babylon"; zu *Birs*:"the Birs Nimrud is most probably the Tower of Babel of the Book of Genesis" (Assyrian Discoveries. An Account of Explorations and Discoveries on the Site of Nineveh, During 1873 and 1874, London 1875, 55-57).

[58] Dem sog. "Sommerpalast" Nebukadnezzars II. (vgl. zusammenfassend HEINRICH, Paläste 223-226).

[59] M.W. zuerst formuliert von HILPRECHT, Explorations 553f Anm. 1.

5.22. Die Ziqqurrat von Babylon

Die deutschen Ausgräber von Babylon waren 1908 am südwestlichen Rand von *as-saḫn* erstmals auf Reste einer monumentalen Lehmziegelmauer gestossen, welche sich später als Teil einer riesigen Umfassung des die Ziqqurrat umgebenden Hofes erweisen sollte.[60] 1913 erlaubte der tiefe Grundwasserstand erstmals auch die Untersuchung der durch antike Abtragungen und jahrhundertelangen Ziegelraub stark beeinträchtigten Ziqqurratruine selbst, wobei allerdings nach den Worten des Bearbeiters F. WETZEL nicht mehr als eine "Tastgrabung" mit wenigen Arbeitern durchgeführt wurde, welche für eine (nie realisierte) "spätere vollständige Freilegung Anhaltspunkte gewinnen sollte".[61]

a) Grabungsbefunde

Die Grabungen führten zur Feststellung eines aus ungebrannten Ziegeln bestehenden quadratischen Kernmassivs von ca. 61,5m (auf Gründungshöhe ca. 64,5m) Seitenlänge sowie eines darum herum aufgeführten, ca. 15m (auf Gründungshöhe ca. 13,5m) dicken, in regelmässigen Abständen durch schwach hervortretende Pilaster gegliederten Mantels aus gebrannten Ziegelsteinen. Die senkrecht aufsteigende Aussenkante auf Fussbodenniveau bildet somit ein Quadrat von ca. 91,5m Seitenlänge. Das gebrannte Mauerwerk lag, wie bei spätbabylonischen Ziqqurratbauten üblich, in Bitumen mit Schilfmattenzwischenlagen. Im Süden legte sich eine dreiteilige Freitreppenanlage mit Aufgängen von Süd, West und Ost her an den Mantel.

An der Nordostecke des Mantels fand sich im Schutt das Bruchstück eines Gründungszylinders Nebukadnezzars II. (Bab. 49'203).[62] Zu dieser einzigen während der deutschen Ausgrabungen *in situ* angetroffenen Bauinschrift gesel-

[60] Vgl. zu diesem Zingel zusammenfassend HEINRICH, Tempel und Heiligtümer 308-310.

[61] WETZEL[/WEISSBACH], Das Hauptheiligtum 31; anders WEISSBACH, ebd. 85 (zwar ist die Untersuchung der Ruine "nicht bis zum Abschluss gediehen, aber es sind dort nur wenige Wünsche unerfüllt geblieben"). SCHMID, Ergebnisse 122, schreibt WETZELs Understatement einer auf Probleme der Grabungsinterpretation folgenden "Verunsicherung" des zunehmend erblindenden Archäologen und allgemeiner "Resignation der Ausgräber" zu (Widersprüche in bezug auf die Deutung von Grabungsbefund und schriftlichen Quellen hatten zu Divergenzen zwischen KOLDEWEY, ANDRAE, WETZEL und WEISSBACH geführt). Vgl. zum folgenden WETZEL/WEISSBACH, aaO. 1-3.31-34; KOLDEWEY, Das wiedererstehende Babylon 189-193; die anschliessende Diskussion zusammenfassend HEINRICH, Die Tempel und Heiligtümer 284-291.307f.

[62] Es handelt sich um ein heute verschollenes Exemplar des bekannten Zylinders Nr. 17; zu diesem s.u. S. 224ff, 553f.

len sich im weiteren Bereich von *as-saḫn* gefundene, z.T. gestempelte Ziegel[63]; zahlreiche Erwähnungen von Baumassnahmen an der Ziqqurrat finden sich darüber hinaus in sonstigen Inschriften der Könige Asarhaddon (680-669)[64], Assurbanipal (669-627)[65], Nabupolassar (626-605)[66] und Nebukadnezzar (604-562)[67].[68]

Da der Grabungsbefund aufgrund der allmählichen Erblindung des Bearbeiters F. WETZEL nicht ganz adäquat ausgewertet werden konnte, führte das Deutsche Archäologische Instituts in Bagdad im Jahre 1962 eine Nachgrabung im Bereich des Kernmassivs durch, welche über die eigenen Grabungsergebnisse hinaus eine differenziertere Interpretation der Grabungen von 1913 erlaubt und damit einen gewichtigen Beitrag zur Baugeschichte von Etemenanki erbringen konnte.[69] Zwischen Kernmassiv und Backsteinmantel konnten nun Spuren eines älteren, mit Holzverankerungen versehenen Mantels aus ungebrannten Lehmziegeln festgestellt werden.[70] Damit lassen sich (A) eine aus *ungebrannten* Lehmziegeln durchgemauerte, durch horizontale Einlagen aus Schilf verstärkte älteste Ziqqurrat (das sog. Kernmassiv)[71], (**B**) eine erste Restauration durch einen Mantel ungeklärter Stärke aus ebenfalls ungebrannten Lehmziegeln und als jüngste Phase (C) eine Ummantelung mit *gebrannten* Ziegeln (der sog. Backsteinmantel)[72] unterscheiden.[73] Vgl. dazu **Abb. 1.**

---

63 Inschriften Esarhaddons ([WETZEL/]WEISSBACH, aaO. 38f [a-c, h]), Assurbanipals (ebd. 40 [b-e]) und Nebukadnezzars (ebd. 48f [a-b]).

64 Vgl. BORGER, Die Inschriften Asarhaddons 24 [Bab. B-C Ep. 34]. 30 [K-N].

65 Vgl. STRECK, Assurbanipal LXIIf und 350f.

66 Vgl. LANGDON, Die neubabylonischen Königsinschriften 14.60-65 [Nr. 1]; vgl. BERGER, Die neubabylonischen Königsinschriften 142f [Zylinder III,1]. Die zwei bekannten Exemplare dieses Zylinders könnten nach Informationen, welche WEISSBACH 1901 in Babylon von Arabern erhielt, bei einer um die Mitte der achtziger Jahre des 19.Jhs. im Bereich von *as-saḫn* durchgeführten Raubgrabung gefunden worden sein ([WETZEL/]WEISSBACH, Das Hauptheiligtum 41).

67 Vgl. ebd. 72f [Nr. 1, Z. 53f]. 90f [Nr. 9, Z. 39f]. 98f [Nr. 11, Z. 23-26]. 104f [Nr. 13, Z. 34f]. 114f [Nr. 14, Z. 38]. 126f [Nr. 15, III 15-17]. *146f [Nr. 17]. 152f [Nr. 19, III 59ff]*. 178f [Nr. 20, Z. 34f]. *208f [Nr. 49]*; vgl. BERGER, Die neubabylonischen Königsinschriften bes. 219f.295-297.316-318.

68 Die relevanten Texte finden sich bequem zusammengestellt bei [WETZEL/]WEISSBACH, Das Hauptheiligtum 38-49 (allerdings ohne den wichtigen Passus BORGER, Die Inschriften Asarhaddons 24 [Bab. B-C Ep. 34]!).

69 Vgl. SCHMID, Ergebnisse 87-137.

70 Ebd. 98-101.112f.

71 Ebd. 96-98.113-115.

72 Ebd. 101-103.108-112.

73 Vgl. zur Abfolge der verschiedenen baulichen Vorgänge bes. ebd. 115-117.

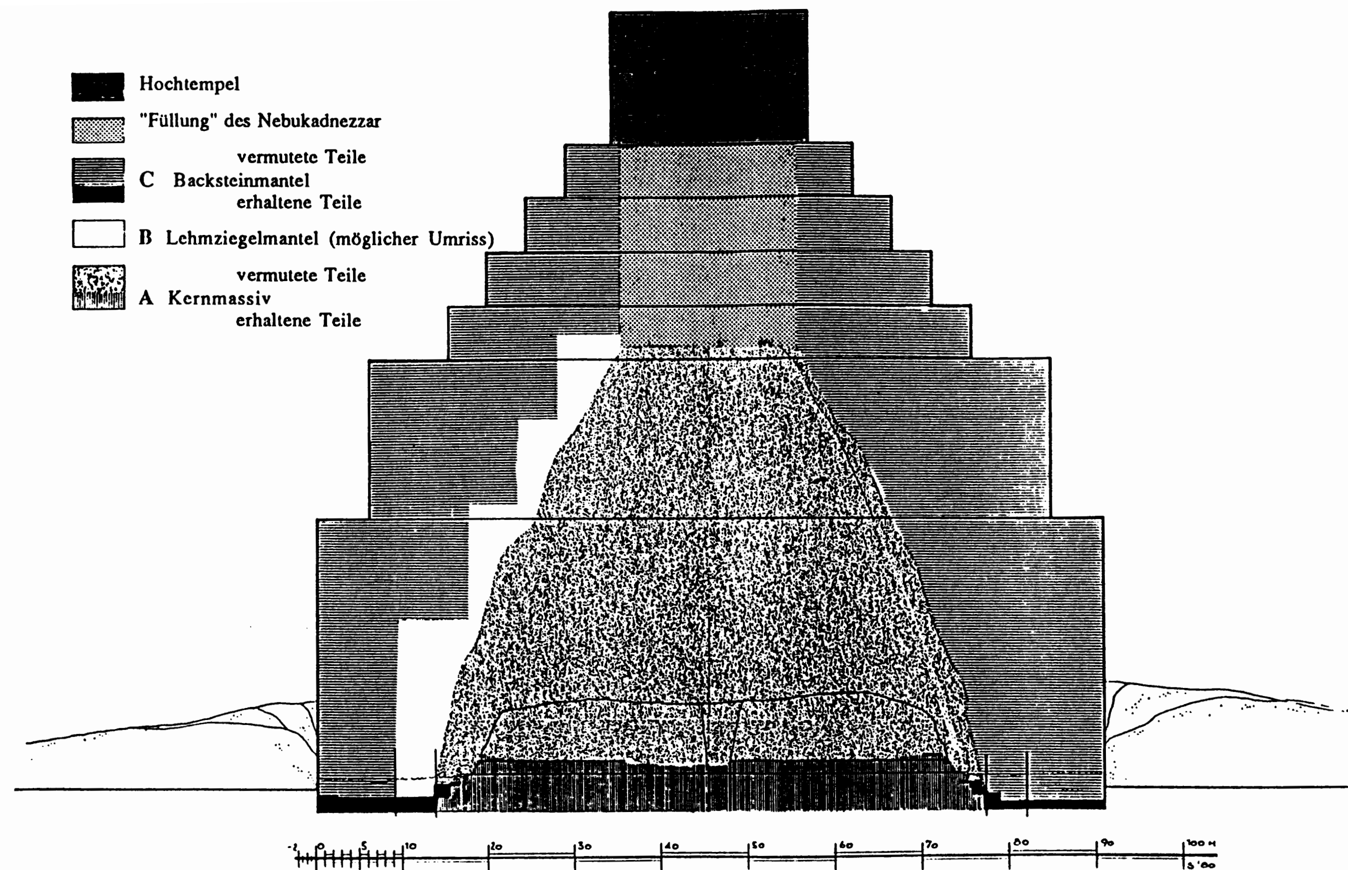


Abb. 1 Schematische Rekonstruktion des Ost-West-Schnittes durch die Ziqqurrat Etemenanki (SCHMID, Ergebnisse [BaghM 12 (1981)] Beilage 21)

Wichtigstes Resultat der differenzierten Beobachtungen zum Verhältnis der verschiedenen existenten Bauteile sowie zu den dadurch vorausgesetzten baugeschichtlichen Vorstufen ist die "Erkenntnis, dass der Backsteinmantel der spätesten Zikkurrat die Reste mindestens zweier Vorgängerbauten in sich einschliesst"[74]. Das Kernmassiv A, "der älteste über Grundwasser anstehende Teil der Zikurrat von Babylon"[75], dürfte aufgrund der Schilfeinlagen bereits auf eine Stufenterrasse bzw. auf einen Stufenturm zurückgehen.[76] Die Grundrissmasse der ursprünglichen Ziqqurrat lassen sich, da diese wiederholt zurückgeschnitten und abgetragen wurde, nicht mehr bestimmen. "Über die Aufgänge dieser Zikurrat ist keine Aussage möglich. Sicher aber ist, dass diese Zikurrat entweder einer längeren Verfallszeit ausgesetzt war oder gewaltsam zerstört wurde."[77]

Von der durch eine Lehmziegelschale verstärkten Zikurrat B sind aus demselben Grunde keine Aufgänge erhalten. Sollte jedoch ein von WETZEL unter dem Backsteinmantel beobachtetes "Tonbett"[78] einen Überrest des Lehmziegelmantels darstellen, wofür SCHMID einige Gründe beigebracht hat[79], so liesse sich aus dessen Stärke von ca. 4,5m eine Seitenlänge von ca. 73, 5m auf Gründungshöhe errechnen.[80] Der Lehmziegelmantel von B scheint trotz der Holzverankerung seine Funktion nicht erfüllt zu haben, weshalb in einer letzten Ausbauphase C die Ruine wiederum bis auf das Fundament freigelegt und alles korrodierte Material entfernt wurde. Erst jetzt erhielt die Ziqqurrat ihren berühmten Mantel aus gebrannten Ziegeln mit Bitumenverguss.[81]

---

[74] Ebd. 107. Die zurückhaltende Formulierung "mindestens" trägt der Tatsache Rechnung, dass in der *terra incognita* unterhalb des Grundwasserspiegels nicht gegraben werden konnte (vgl. ebd. 108). Es ist jedoch zu betonen, dass es zur Zeit keinen einzigen positiven archäologischen Hinweis auf weitere Vorstufen der Ziqqurrat gibt.

[75] SCHMID, aaO. 98.

[76] Vielleicht die in *Enūma eliš* VI 63 genannte Ziqqurrat (mit Namen Ešarra?; vgl. unten Anm. 204).

[77] Ebd. 116.

[78] WETZEL[/WEISSBACH], Das Hauptheiligtum 32.

[79] SCHMID, aaO. 108f.113.116.

[80] KOLDEWEY identifizierte *diese* Ziqqurrat mit dem Bau Esarhaddons (Der babylonische Turm nach der Tontafel des Anubelschunu 23f). Schon diese Ziqqurrat (die vielleicht den Namen Ešarra trug? vgl. unten Anm. 204) wird zu den grössten des Zweistromlandes gezählt haben; ihre Grundrissmasse entsprächen in etwa denjenigen der kassitischen Ziqqurrat von *ʿAqar Qūf* (vgl. dazu zusammenfassend HEINRICH, Tempel und Heiligtümer 223f). Vielleicht handelt es sich dabei um das *bīt ziqrāte ša Marduk* "Ziqqurratheiligtum(?) des Marduk", von dem vor kurzem eine Grundrisszeichnung (VAT 8322 + 12'886) veröffentlicht geworden ist (s.u. Anm. 213).

[81] G. BERGAMINI (Levels of Babylon Reconsidered. A Re-examination of the Stratigraphical Outlines of the Town with Special Emphasis on the Problem of the Ancient Water Levels: Mesopotamia 12 [1977] 111-152, bes. 139-150) geht bei seiner Evaluation von Etemenanki von dem aufgrund der Überreste von Dammanlagen errechneten Wasserspiegel des Eufrats aus und gelangt zum Schluss, dass der Mantel von Etemenanki unmöglich aus neubabylonischer Zeit stammen könne, da die Basis der Ziqqurrat und der umliegende Hof zu dieser Zeit nicht

"Mit dieser, wohl auf ewige Dauer berechneten Zikurrat enden die aufbauenden Massnahmen, soweit sie sich an den Grabungsbefunden ablesen lassen. Was nun folgt, trägt die Zeichen der Zerstörung. Diese Zerstörung setzt an der Mitteltreppe an. Noch in antiker Zeit wurde der Backsteinmantel in dem Bereich, wo die Mitteltreppe mit den Seitentreppen zusammentraf, bis mindestens auf die damalige Erdbodenhöhe hinab abgetragen. Dies kann nur so gedeutet werden, dass die Mitteltreppe selbst dabei abgerissen wurde. (...) Bei einer späteren Massnahme wurde die Zikurrat bis zu einer Höhe von nur etwa dreieinhalb Metern über dem Erdboden horizontal abgeglichen und aller Schutt entfernt."[82] Schon KOLDEWEY hat angenommen, dass die gewaltigen Schuttmassen im Nordosten des von der inneren Stadtmauer umschlossenen Bereiches von der Ziqqurrat stammen dürften.[83]

Halten wir noch einmal fest:"Beide Vorgängerbauten der Zikurrat mit dem Backsteinmantel waren *reine Lehmziegelbauwerke.*"[84] Wir werden bei der Frage der Identifikation der Ziqqurrat Etemenanki mit dem biblischen 'Turm von Babel' auf diese Beobachtung zurückkommen müssen.[85]

b) Korrelation mit schriftlichen Quellen

Von der einst gewaltigen Ziqqurrat Etemenanki haben sich nur gerade Reste der untersten Stufe erhalten. Der gesamte Oberbau kann bestenfalls aufgrund literarischer Quellen hypothetisch rekonstruiert werden. Für die Rekonstruktion steht neben den bereits zitierten Angaben der klassischen Schriftsteller die sog. Esagila-Tafel zur Verfügung, ein in seleukidischer Zeit (datiert 229a), also lange nach der Zerstörung der Ziqqurrat, von einem Priester aus Uruk namens Anu-bel-šunu geschriebenes Dokument, das heute im Louvre (AO 6555) aufbewahrt wird.[86] Darin werden der Marduktempel Esagila und die Ziqqurrat Etemenanki

---

genügend hätten entwässert werden können. SCHMID hat jedoch zu Recht darauf hingewiesen, dass Gründungsniveau und Benützungsniveau von Ziqqurratmantel und Treppen nicht verwechselt werden sollten (Ergebnisse 108-112). BERGAMINIs eigene Datierung des Backsteinmantels in die Zeit Hammurapis(!) entbehrt jeder dokumentarischen oder archäologischen Begründung. Wo wären dann die Überreste der spätassyrisch-neubabylonischen Ziqqurrat zu suchen?

Ganz analog zu Etemenanki finden sich spätbabylonische Backsteinummantelungen älterer Lehmziegelziqqurratbauten auch in *al-ʿUḫaimir*/Kisch, in *Birs Nimrūd*/Borsippa und in Ur (vgl. dazu HEINRICH, Tempel und Heiligtümer 308, 313, 321)!

82 Ebd. 117. SCHMID bringt ebd. 133-137 den Abriss der Mitteltreppe mit der Zerstörung Babylons 482a durch Xerxes und die Einebnung mit den von Strabo berichteten grossangelegten Wiederaufbaumassnahmen unter Alexander dem Grossen zusammen.

83 Das wieder erstehende Babylon 301.

84 Ebd. 110 (Hervorhebung von mir).

85 Siehe unten 5.33.b.

86 Vgl. [WETZEL/]WEISSBACH, Das Hauptheiligtum 49-56; UNGER, Babylon 237-240. 246-249. Zur Interpretation vgl. bes. UNGER, Der Turm zu Babel 164-170; PARROT, Ziggurats 22-28; VON SODEN, Rez. WETZEL/WEISSBACH 518-525; DERS., Etemenanki 259-261 (=

im Detail beschrieben und u.a. für die einzelnen Stockwerke der Ziqqurrat sowie für die Räume im Tempel auf der Ziqqurrat genaue Masse angegeben.

Das Kolophon der Beschreibung[87] unterstreicht, dass es sich bei den darin enthaltenen Informationen um Geheimwissen handelt, das in seleukidischer Zeit in babylonischen Priesterkreisen streng gehütet wurde:"Der Wissende zeige (dieses Dokument) dem Weisen. Der Nichtwissende soll es nicht sehen" (Rs. 43). Die Tafel präsentiert sich als authentische Kopie einer Vorlage aus Borsippa (Rs. 43f), und die Einleitung stellt als ausdrücklichen Willen der Himmelsgötter Anum und Antum dar, dass die Tafel erhalten bleibe (Vs. oberer Rd.).

Die Masse für Länge, Breite und Tiefe der Fundamentgrube (*kigallu*) der Ziqqurrat sind nach der Tafel identisch (Vs. 19.23f), nämlich je 180 *aslum*-Ellen (Vs. 16-19) oder 10 ninda nach der *arû*-Elle (Vs. 20-24[88]) = ca. 91m.[89] Gleiches gilt für die aus den Angaben für die einzelnen Stockwerke (Vs. 36?.37 - Rs. 42) zu errechnenden Masse für Länge, Breite und Höhe der Ziqqurrat selbst, nämlich je 15 ninda nach der *suklum*-Elle = ca. 91m. Die Masse der einzelnen Stufen werden wie folgt präzisiert: I 15 x 15 x 5 1/2 ninda; II 13 x 13 x 3 ninda; III 10 x 10 x 1 ninda; IV 8 1/2 x 8 1/2 x 1 ninda; V 7 x 7 x 1 ninda; <VI 5 1/2 x 5 1/2 x 1 ninda>??[90]; VII 4 x 3 1/2 x 2 1/2 ninda; (VIII?[91] =?) sog. *šaḫuru*, d.h. Hochtempel (ohne Masse[92]).

Bibel und Alter Orient 143-145); zuletzt POWELL, Metrological Notes 106-123.

87 Vgl. HUNGER, Babylonische und assyrische Kolophone 38f Nr. 89.

88 In Z. 23 wird zudem die Basisfläche der Ziqqurrat mit 1 iku nach der "grossen Elle" (*ammatu rabitu*) angegeben. Dieses Flächenmass ist mit dem entsprechenden Wert (ca. $8100m^2$) erst ab der kassitischen und bis in die frühe neubabylonische Zeit belegt (ca. 1300-700a: POWELL, Metrological Notes 107.112; RlA VII 469 [§ I.3b.]), was ein grobes Indiz für die Datierung des Backsteinmantels bieten könnte.

89 Eine 91m tiefe Fundamentsohle ist äusserst problematisch, wenn man daran denkt, dass nach wenigen Metern Tiefe bereits Grundwasser anstand. UNGER hält deshalb die Angabe für ein ideologisches Konstrukt, ein "Gegenstück zu dem Turm zu Babel über der Erde, ganz analog den Entsprechungen im babylonischen Weltbilde, von Himmel und Erde, vom Oberen und Unteren, die im Spiegelbilde zueinander erscheinen. (...) Der Turm zu Babel besass demnach eine unsichtbare unterweltliche Entsprechung" (Babylon 194f).

90 Schon der Erstbearbeiter G. SMITH ergänzte 1876 eine in der Regel als "Z. 41a" gezählte Angabe für das in der Tafel übersprungene sechste Stockwerk. Die Konjektur ist weithin übernommen worden, hat jedoch u.a. Kritik durch VON SODEN erfahren (Rez. WETZEL/WEISSBACH 520f; Etemenanki 261f [= Bibel und Alter Orient 145]).

91 Die Tafel nennt im Gegensatz zu Herodot nicht acht, sondern nur sieben Stockwerke, eine Divergenz, die zu verschiedensten Erklärungen geführt hat: DOMBART vermutet eine Basisrampe, die Herodot als zusätzliches Stockwerk gezählt haben soll (Der Sakralturm 50); PARROT u.v.a. gehen im Anschluss an Überlegungen WEISSBACHs (Das Hauptheiligtum 83) davon aus, dass das *šaḫuru* mit dem achten Stockwerk Herodots zu identifizieren sei (Ziggurats 27f); BUSINK (De babylonische Tempeltoren 66 u.ö.) und VON SODEN (Etemenanki 261f [= Bibel und Alter Orient 144f]) nehmen beim Hochtempel eine Stufe mit Sockel an, welche Herodot für zwei *πυργοι* gehalten habe.

92 Deshalb wohl nur ein Teil von VII (vgl. die vorangehende Anm.).

Auf welche Bauphase der Ziqqurrat von Babylon beziehen sich die Angaben der Esagila-Tafel? Und lassen sich die Grabungsergebnisse von 1913 und 1962 mit der literarischen Überlieferung zur Baugeschichte von Etemenanki korrelieren? Für die Beantwortung der ersten Frage hat schon immer die Übereinstimmung der Angabe der Esagila-Tafel, wonach die unterste Stufe der Ziqqurrat 15 x 15 x 15 ninda messe (Rs. 26), mit den Massen des Backsteinmantels (ca. 91,5m Seitenlänge) den Ausschlag gegeben. Für die zweite Frage konnte man auf eine Mitteilung Esarhaddons hinweisen, er habe Etemenanki "*ašlu ṣuppān* (= 10 Doppelruten [120 Ellen] + 60 Ellen = 180 Ellen) lang und *ašlu ṣuppān* breit an seinem alten Orte" wieder aufbauen lassen (Bab. C Z. 30f; Bab. B Z. 20).[93] Backsteinmantel wie Angaben der Esagila-Tafel wären demnach in die Regierungszeit Esarhaddons zu datieren und mit der damals erfolgten, durch Sanheribs Zerstörungswerk von 689 unumgänglich gewordenen Restauration des Heiligtums in Zusammenhang zu bringen.[94]

Die Frühdatierung des Backsteinmantels in die Zeit Esarhaddons hat allerdings einen grundsätzlichen Haken: sie "verweist die älteren Bauteile der Zikurrat in Zeiträume zurück, aus denen überhaupt keine sicheren Informationen über eine Zikurrat in Babylon vorliegen"[95], und lässt sich nur schwer mit den Aussagen der neubabylonischen Bauinschriften Nabupolassars und Nebukadnezzars vereinbaren. H. SCHMID[96] hat deshalb die Frage der Korrelation von Grabungsbefund und literarischer Überlieferung im Anschluss an die Nachgrabungen von 1962 wieder aufgegriffen und eine Interpretation der spätesten Bauphase der Ziqqurrat (Backsteinmantel) vorgelegt (Abb. 1), welche die inschriftlichen Aussagen Nabupolassars und Nebukadnezzars nicht nur als übertreibende Königsrhetorik disqualifiziert, sondern ihre Angaben baugeschichtlich sinnvoll zu deuten vermag.[97]

In der vom Neubau von Etemenanki und Esagila handelnden Zylinderinschrift Nabupolassars heisst es[98]:

---

93 BORGER, Die Inschriften Asarhaddons 24 [Ep. 34]. Dass hier "das Grundflächenmass von 180 x 180 Ellen...als das der vorgefundenen Ruine bezeichnet" werde (VON SODEN, Etemenanki 255 [= Bibel und Alter Orient 137]), kann ich dem Text nicht entnehmen.

94 So noch J. SCHMIDT, Babylon: AfO 24 (1973) 164-166, hier 166. Dass Esarhaddon in der Tat mit Backsteinen (*agurru*) an Etemenanki baute, bezeugen in Babylon gefundene Ziegelinschriften (vgl. BORGER, Die Inschriften Asarhaddons 30).

95 SCHMID, Ergebnisse 123.

96 Ebd. 119-137.

97 SCHMID beschränkt sich bei seiner Korrelation von archäologischen Daten und literarischer Überlieferung bewusst auf diese späteste Bauphase und stellt den Versuch, auch die von ihm diagnostizierten älteren Tempeltürme einem der schriftlich überlieferten Bauvorgänge zuzuordnen, bis zur Lösung der von philologischer Seite wiederaufzunehmenden metrologischen Probleme (bes. zum Verhältnis von Esagila-Tafel und Asarhaddoninschrift) zurück (Ergebnisse 118). Umso mehr muss man bedauern, dass M. POWELL bei der jüngsten Bearbeitung gerade dieser metrologischen Fragen (Metrological Notes 106-123) offenbar weder von den Nachgrabungen 1962 noch von den daraus gezogenen Schlüssen zur Baugeschichte Kenntnis hatte.

98 Vgl. LANGDON, Die neubabylonischen Königsinschriften 60-65; [WETZEL/]WEISSBACH, Das Hauptheiligtum 42f; VON SODEN, Zur Esangilainschrift Nabupolassars 78-81; vgl. nun die Übersetzung von K. HECKER in TUAT II/4 490-493. Herrn Dr. P.-R. Berger (Netphen) verdanke ich zahlreiche Verbesserungsvorschläge hinsichtlich der Lesung und Inter-

Nbpl., Nr. 1 (Zyl. III,1[99])

I 30 *ì-nu-mi-šu* É-temen-an-ki **31** *zi-iq-qú-ra-at Bābilim* (KÁ.DINGIR.RA^{ki})
"Damals: Etemenanki, die Ziqqurrat von Babylon,

32 *ša ul-la-nu-ú-a* **33** *un-nu-ša-tu*[!] *šu-qú-pa-at*
die vor mir sehr baufällig gemacht worden war und die man hatte einstürzen lassen,

34 *išid*(SUḪUŠ)-*šà i-na i-ra-at kigalle* (KI.GAL-*e*) **35** *a-na šu-úr-šu-dam*
ihr Fundament auf der Sohle der Grundgrube[100] zu gründen,

36 *re-e-si-ša ša-ma-mi* **37** *a-na ši-it-nu-ni*
ihr Haupt mit dem Himmel wetteifern zu lassen[101],

38 ^{d}*Marduk* (AMAR.UTU) *be-lam ia-a-ši iq-bi-a*
befahl mir Marduk, der Herr.

39 ^{giš}*allē* (AL.MEŠ) ^{giš}*marrē* (MAR.MEŠ) ù ^{giš}*nalbanāte* (ù.ŠUB.MEŠ)
Hacken, Spaten und Ziegelformen

40 *i-na šin pīri* (ZÚ.AM.SI) ^{giš}*ušî* (ESI) **41** ^{giš}*musukkanni* (MES.MÁ.KAN.NA)
aus Elfenbein, Ebenholz und Sissooholz

42 *lu ab-ni-ma*
stellte ich her, und

43 *um-ma-nim sa-ad-li-a-tim* **44** *di-ku-ut mātī*(MA.DA)-*ia* **45** *lu ú-ša-aš-ši-im*
liess eine zahlreiche Mannschaft, ein Aufgebot meines Landes, (diese) tragen.

II 1 *al-mi-in lu ú-sa-al-bi-in* **2** *li-bi-in-tim*
Ohne Zahl[102] liess ich Lehmziegel streichen[103],

3 *ú-ša-ap-ti-iq* **4** *agurra* (SIG$_4$.AL.ÙR.RA)
liess Backstein(e) formen

5 *ki-ma ti-ik sa-me-e* **6** *la ma-nu-tim*
wie Regen(tropfen) des Himmels unzählbar.

7 *ki-ma mi-li-im* **8** *ka-aš-ši-im*
Wie eine massige Hochflut

9 *kupra* (ESIR.UD.DU.A) *ù iṭṭâ* (ESIR) **10** ^{íd}*A-ra-aḫ-tim* **11** *lu ú-sa*[!]*-az-bi-il*
liess ich den Araḫtu-Kanal Bitumen und Erdpech herantragen.

---

pretation der Inschrift.

[99] Vgl. BERGER, Die neubabylonischen Königsinschriften 142f.

[100] *ina irāt kigallim* kann zwar "an den Rändern der Unterwelt" bedeuten (Berger), doch empfiehlt es sich m.E., *kigallum* an dieser Stelle wie in der Esagilainschrift (die für den *kigallu* ja Masse bietet!) und bei Nebukadnezzar bautechnisch zu verstehen.

[101] Vgl. zu dieser Wendung unten 5.32.

[102] Vgl. zu *almīn* VON SODEN, Zur Esangilainschrift 79; AHw I 38b s.v.

[103] Zur figura etymologica *ušalbin libintim* siehe unten 8.2.

(...)

22 *mārī* (DUMU.MEŠ) *ummâni* (UM.MI.A) 23 *e-em-qú-tim* 24 *ú-wa-ʾe-er$_4$-ma*
Kluge Handwerker beauftragte ich,

25 *a-ba aš-lam i-na gi-ninda-na-qu* 26 *ú-ma-an-di-da* 27 *mi-in-di-a-tam*
Der Feldmesser[104] mass mit dem Messrohr die Masse.

28 ^{lú}*šitimgallē* (ŠITIM.GAL-*e*) 29 *iš-ta-ad-dú-um* 30 *eb-le-e*
Die Vorarbeiter spannten die Seile (und)

31 *ú-ki-in-nu-um* 32 *ki-su-úr-ri-im*
setzten die (Grundriss-)Begrenzung fest.

33 Die Orakelbefunde von Šamaš, 34 Adad und Marduk 35 klärte ich. 36 Wo mein Herz 37 überlegte, 38 die Masse erwog, 41 da bestimmten sie (die Masse) 39 die grossen Götter bei der Einholung 40 der Orakel. 42 Durch Ausführung von 43 Beschwörungskunst, 44 mit der Weisheit Eas und Marduks, 46 reinigte ich 47 jenen Platz, und

48 *i-na kigalle* (KI.GAL-*e*) *re-eš-ti-im* 49 *ú-ki-in te-me-en-ša*
in der ersten/früheren Grundgrube legte ich sein Fundament."

Die Inschrift berichtet dann über die Riten der Grundsteinlegung und fährt dann fort:

III 28 *bītam* (É) *gab-ri* É-šar-ra 29 *i-na ul-ṣi-im* 30 *ù ri-si-a-te*
"Einen Tempel nach dem Vorbild von Ešarra[105] unter Jubel und Freuden

31 *lu e-pú-uš-ma ki-ma šadîm* (SA.TU-*im*) 32 *re-e-si-šu* 33 *lu-ú ul-li-im*
baute ich, und wie einen Berg erhöhte ich sein Haupt.

34 *a-na* ^{d}*Marduk* (AMAR.UTU) *be-lí-ia* 35 *ki-i ša u$_4$-um ú-ul-lu-tim*
Für Marduk, meinen Herrn, wie am Tag vergangener Zeiten,

36 *a-na ta-ab-ri-a-tim* 37 *lu ú-ša-as-sí-im-šu*
zum Anstaunen liess ich ihn herrichten."

Sie schliesst:

"38 Marduk, Herr, 39 meine Werke 40 schau freudig an, und 41 auf dein 42 erhabenes Geheiss, 43 das nicht geändert wird, bestehe 44 dieses Werk, 45 die Arbeit meiner Hand, 46 für lange Dauer. 47 Wie das Ziegelwerk (*libnāt*) von Etemenanki 48 gegründet ist für künftige Zeiten, 49 (so) befestige das Fundament meines Thrones 50 für ferne Tage!

51 Etemenanki, dem König, 52 der dich erneuert, verleihe Segen! 53 Wenn Marduk 54 in Freuden 55 Wohnung nehmen wird 56 in deinem Innern, 57 dann, o Tempel, vor Marduk, meinem Herrn, 59 sprich 58 immer wieder Gutes aus!"

---

104 WEISSBACHs unsichere Lesung von A-BA *aš-lam* als Massangabe (vgl. Das Hauptheiligtum 42 Anm. h) hatte VON SODEN, Zur Esangilainschrift 79, bestätigt. HECKER (TUAT II/4 492 mit Anm. 25a) übersetzt nun aber zu Recht "Feldmesser" (< *ab ašlim* "Vater der Messleine, Geometer").

105 Ziqqurrat des Anu in Uruk; vgl. [WETZEL/]WEISSBACH, Hauptheiligtum 43 Anm. n.

Man beachte, dass in dieser Inschrift mit keinem Wort behauptet wird, Etemenanki sei von Nabupolassar auch fertiggestellt worden! Alles Gewicht wird auf die *Gründung* der Ziqqurrat gelegt. Dies allein spricht schon für die historische Glaubwürdigkeit der hier mitgeteilten bautechnischen Angaben, die sich mühelos mit dem archäologischen Befund am Backsteinmantel korrelieren lassen. Fraglich bleibt nur, ob der ganze Mantel von Nabupolassar stammt oder ob dieser bei der Gründung bereits vorhandene Baufluchten übernahm – worauf in Verbindung mit den Abtreppungen am Kernmassiv, welche nach SCHMID auf verschiedene Benutzungsebenen hinweisen[106], die Identität der Mantelmasse mit den schon von Esarhaddon mitgeteilten (s.o.) hinweisen könnte.

In der Gründungsinschrift Nebukadnezzars II. lesen wir[107]:

Nbk., Zylinder Nr. 17 (Zyl. IV,1[108])
'II'

8' É-temen-an-ki *zi-qú-úr-ra-at Bābilim* (KÁ.DINGIR.RA^{ki})
"Etemenanki, die Ziqqurrat von Babylon, (13') deren Standort

9' *ša* ^{d}*Na-bi-um-apla*(IBILA)-*ú-su-úr* **10'** *šar* (LUGAL) *Bābilim* (KÁ.DINGIR.RA^{ki})
Nabupolassar, der König von Babylon, mein väterlicher Erzeuger | *a-bi ba-nu-ú-a*

11' *i-na ši-pí-ir kakugallū*(KA.KÙ.GAL)-*ú-tim* **12'** *né-me-qí* ^{d}*É-a ù* ^{d}*Marduk* (AMAR.
mit der Kunst der Beschwörung, der Weisheit Eas und Marduks, | UTU)

13' *à-ša-ar-ša ul-li-lu-ma* **14'** *ina i-ra-at ki-gal-lim* **15'** *ú-ki-in-nu te-me-en-ša*
gereinigt und auf der Sohle der Grundgrube sein Fundament errichtet hatte,

16' *i-ga-ru-ša er-be-et-ti* **17'** *a-na ki-da-a-nim*
seine vier Wände aussen herum

18' *i-na kupri* (ESIR.UD.DU.A) *ù agurri* (SIG$_4$.AL.ÙR.RA)
aus Bitumen und Backstein

20' *XXX ammat* (KÙŠ) *ú-za-aq-qí-ru-ma* **21'** *la ú-ul-lu-ù re-e-ši-ša*
30 Ellen hoch aufgerichtet, ihr Haupt (aber) nicht (vollständig) erhöht hatte:

22' É-temen-an-ki **23'** *a-na ú-ul-li-im* **24'** *re-e-ši-ša ša-ma-mi* **25'** *a-na ši-it-nu-nim*
Etemenanki zu erhöhen, ihr Haupt mit dem Himmel wetteifern zu lassen[109],

26' *qá-tam aš-ku-un-ma*
legte ich Hand an (...)."

Hier folgt eine lange Passage über die bei der Baufron eingesetzten Leute aus allen Teilen des Weltreichs Nebukadnezzars ('II' 27' - 'III' 38')[110], worauf die Inschrift fortfährt:

---

106 SCHMID, Ergebnisse 110f.

107 Vgl. LANGDON, Die neubabylonischen Königsinschriften 146-149; [WETZEL/]WEISSBACH, Das Hauptheiligtum 46f. Herrn Dr. P.-R. Berger (Netphen) verdanke ich zahlreiche Verbesserungsvorschläge hinsichtlich der Lesung und Interpretation der Inschrift.

108 Vgl. BERGER, Die neubabylonischen Königsinschriften 295-297.

109 Zu dieser Wendung siehe unten 5.32.

110 Siehe für Text und Übersetzung unten S. 553f!

'III'

39' *i-ši-id-su XXX ammat* (KÙŠ) **40'** *ta-am-la-a za-aq-ri-im ú-ma-al-li*
"Seinen Unterbau[111] füllte ich 30 Ellen mit einer hohen Füllung.

41' ^{giš}*erînî* (ERIN.MEŠ) *pa-ag-lu-tim* **42'** ^{giš}*musukannî* (MES.Má.KAN.NA) *ra-bí-ù-tim*
Feste Zedern, grosse Stämme von Sissooolz

43' *siparra* (ZABAR) *ú-ḫa-al-li-ip-ma* **44'** *ma-diš áš-ta-ak-ka-an*
überzog ich mit Bronze und legte (sie) in grosser Zahl

45' *qé-re-eb uš-ši-šu*
in sein Fundament.

'IV'

1' *ki-iṣ-ṣi e-el-lam* **2'** *ma-aš-ta-ak ta-ak-né-e*
Ein reines Heiligtum, eine wohlbehütetes Prachtgemach,

3' *ki-ma ša* u_4*-mi ul-lu-tim* **4'** *a-na* ^{d}*Marduk* (AMAR.UTU) *be-lí-ia*
wie am Tag vergangener Zeiten (6') erbaute ich (4') für Marduk, meinen Herrn,

5' *i-na re-e-ši-šu* **6'** *na-ak-li-iš e-pu-uš*
auf seiner (Etemenankis) Spitze kunstvoll."

Es folgen ähnliche Bitten um Festigung des Throns (Marduk) und Segen und Gedenken (Etemenanki) wie bei Nabupolassar.

Die Inschrift Nebukadnezzars ist gegenüber derjenigen seines Vaters wesentlich aufbauschender formuliert; Etemenanki erscheint in ihr als Ausdruck der dem König von Marduk verliehenen Weltherrschaft. Der Bau, daran will diese Inschrift keinen Zweifel lassen, sei nun fertiggestellt worden – was den Historiker erstaunen mag, da doch ein Exemplar dieser Inschrift in der Nordostecke Etemenankis im Backsteinmantel gefunden wurde und dort jedenfalls längere Zeit vor der Fertigstellung der Ziqqurrat deponiert worden sein muss! Die Inschrift antizipiert also; sie wird dies nur deshalb tun können, weil der Bauplan für Etemenanki schon lange, nämlich seit der Regierungszeit Nabupolassars, festgelegt ist. Die Annahme, dass sich Nebukadnezzar an einen bereits vorliegenden Plan gehalten hat, legt sich aufgrund der Tatsache nahe, dass Nebukadnezzar sein Werk eindeutig als die Fertigstellung des von seinem Vater begonnen Baus präsentiert und von durch die Götter legitimierten Planänderungen oder eigenen Plänen (ja Plänen überhaupt) nichts verlauten lässt.[112]

Die Hauptschwierigkeit der bautechnischen Interpretation der Inschrift Nebukadnezzars liegt in der Bestimmung dessen, was mit der 30 Ellen hohen Auffüllung des Unterbaus bzw. der Wurzel Etemenankis gemeint sein könnte. SCHMID hat hierzu nun endlich eine einsichtige Lösung präsentieren können: Seiner Meinung nach handelt es sich bei der Auffüllung nicht, wie in der Regel angenommen, um eine solche der ersten Stufe der Ziqqurrat, deren ebenfalls 30 Ellen hohe Ummantelung durch Nabupolassar Nebukadnezzar ausdrücklich erwähnt[113],

---

111 Akk. *išdu* heisst im bautechnischen Sinne in der Regel das Fundament (AHw I 393b; CAD I/J 235-240); dasselbe Wort bezeichnet auch die Wurzeln von Pflanzen. Für die Semantik prioritär ist der Aspekt der Verankerung.

112 Vgl. auch SCHMID, Ergebnisse 127.

113 WEISSBACH hatte aufgrund rein philologischer Überlegungen die bautechnisch wie ar-

sondern um eine zur Erreichung der projektierten Gesamthöhe notwendige Aufstockung des Kernmassivs (der eigentlichen "Wurzel" der Ziqqurrat!), eine "künstliche Weiterführung des alten Lehmziegelkerns – und das heisst der alten Zikurrat – bis zum Hochtempel"[114]. Dieser Kern kann nämlich unmöglich bis zur Gründungshöhe des Hochtempels angestanden haben.

Die Angaben der Esagila-Tafel zur Ziqqurrat dürften sich dann historisch wie folgt einordnen lassen: Der erste Abschnitt über den *kigallu* wird, darauf weist die ganz aussergewöhnliche syllabische Schreibweise *é-te-me-en-an-ki*[115] hin, mit den Restaurationsmassnahmen Esarhaddons zu verbinden sein, auf welche möglicherweise der unterste Teil des Backsteinmantels zurückgehen könnte. Die Angaben zum *kigallu* könnten von Gelehrten Nabupolassars aus älteren Dokumenten der Zeit Esarhaddons kompiliert worden sein.[116] Da der Backsteinmantel aber zur Hauptsache das Werk Nabopolassars ist, dürften der zweite Teil der Angaben der Esagila-Tafel zur Ziqqurrat (Vs. 25 - Rs. 42) und somit der definitive Plan für die Ziqqurrat mit seinen Baumassnahmen zusammenhängen. Der bereits festgelegte Plan wurde schliesslich von Nebukadnezzar zu Ende geführt.

Zahlreiche Forscher haben sich um die *Rekonstruktion* der einstigen Ziqqurrat von Babylon bemüht. Eine Diskussion aller Vorschläge erübrigt sich an dieser Stelle.[117] Am bekanntesten ist wohl die Rekonstruktion ANDRAEs, die dem Modell im Vorderasiatischen Museum zugrundeliegt.[118] KOLDEWEYs massige Rekonstruktion[119] musste bald einmal den verfeinerten Kenntnissen in bezug auf die babylonische Metrologie zum Opfer fallen. Im Anschluss an die Notiz Herodots über einen "rundherum (*ἐν κυκλῳ*) führenden Aufgang"[120] und Beobachtungen von PLACE zur Ziqqurrat von Khorsabad nahmen DOMBART[121] und UNGER[122] einen spiralig um das zweite bis sechste Stockwerk führenden Rampenaufgang an. ANDRAE rekonstruierte eine von Süden her gerade bis zum

---

chäologisch ganz unsinnige Annahme vertreten, Nabupolassar habe zuerst den Backsteinmantel hochgezogen und Nebukadnezzar diesen dann mit Lehm aufgefüllt ([WETZEL/]WEISSBACH, Das Hauptheiligtum 83f Anm. 6)!

114 SCHMID, Ergebnisse 128.

115 Vs. Z. 16.19.20.23; diese Schreibweise findet sich sonst nur noch bei Esarhaddon: vgl. BORGER, Die Inschriften Asarhaddons 24 (Ep. 34a Z. 28) und 30 (M Z. 2; N Z. 10).

116 Damit liesse sich auch die Verwendung des iku-Masses nach der "grossen Elle" erklären (vgl. oben Anm. 88).

117 Vgl. zusammenfassend PARROT, Ziggurats 177-193; KLENGEL-BRANDT, Der Turm von Babylon 106-110.

118 Vgl. HEINRICH, aaO. Abb. 389 ("erhebt nicht den Anspruch unbedingter Richtigkeit aller Einzelheiten, mag aber den Gesamteindruck ungefähr richtig wiedergeben" (ebd. 308).

119 Vgl. Das wieder erstehende Babylon 189-192.

120 Vgl. dazu oben Anm. 5!

121 Vgl. bes. Der Sakralturm. 1. Teil: Zikkurrat, München 1920; Der babylonische Turm (AO 29), Leipzig 1930.

122 Babylon 191-200, bes. 199f.

Tor des Hochtempels führende "Göttertreppe", musste dafür aber eine Verschiebung der oberen Stockwerke nach Norden hin annehmen, die durch die Quellen und die besser erhaltenen Ziqqurratbauten nicht gedeckt ist.[123] Neuere Rekonstruktionsversuche[124] bemühen sich um eine Verbindung der aus schriftlichen Quellen und Grabungen bekannten Daten mit dem Befund der Ausgrabungen im ca. 25km südöstlich von Susa gelegenen elamischen Čoga Zanbil/ Dūr Untaš, wo die bisher besterhaltene Ziqqurrat[125] – der auf einem verschollenen Palastrelief Assurbanipals aus Ninive dargestellten Ziqqurrat von Susa[126] verwandt – freigelegt werden konnte.[127]

"Obwohl...eine erstaunliche Anzahl von Angaben vorhanden ist, scheint es doch unmöglich zu sein, eine Ergänzung zu entwerfen, die keine Zweifel zulässt. (...) Sicher scheint nur, dass der Turm so hoch wie breit war, also etwa 91m, dass er sieben stufenförmige Stockwerke erkennen liess, von denen das oberste den Tempel erhielt,...und dass dem Tempel ein Šaḫuru, ein Obergemach aufgesetzt war, das u.U. als ein achtes Geschoss aufgefasst werden konnte."[128]

5.23. Etemenanki als 'Turm von Babel'

Wichtiger als die Frage nach dem genauen Aussehen der Ziqqurrat ist in unserem Zusammenhang allerdings das Problem der Identifikation von Etemenan-

---

123 Der Babylonische Turm: MDOG 71 (1932) 1-11.

124 Vgl. zuletzt VON SODEN, Etemenanki 257.261f; J. VICARI, Les ziggurats de Tchogha-Zanbil (Dur-Untash) et de Babylone, in: Le dessin d'architecture dans les sociétés antiques (Université des Sciences Humaines de Strasbourg. Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques 8), Leiden 1985, 47-57.

125 R. GHIRSHMAN, Tchoga Zanbil (Dûr-Untash). Vol. I: La Ziggurat (Mémoires de la Délégation Archéologique Française en Iran 39), Paris 1966; vgl. zuletzt C. ROCHE, Les ziggurats de Tchogha Zanbil, in: L. DE MEYER/H. GASCHE/F. VALLAT, éds., Fragmenta historiae Elamicae. Mélanges offerts à M.-J. STEVE, Paris 1986, 191-197; zusammenfassend HEINRICH, Die Tempel und Heiligtümer 218f.239-241 mit Abb. 329 und 332.

126 Zur Identifikation T. DOMBART, Das Zikkuratrelief aus Kujundschik: AfO 3 (1926) 177-181; DERS., Das Zikkuratrelief aus Kujundschik. Seine Geschichte, genaue Einreihung und Deutung: ZA 38 (1929) 39-64, bes. 62f; J. READE, Elam and Elamites in Assyrian Sculpture: AMI 9 (1976) 97-105, bes. 101 mit Taf. 24f.

127 Vgl. auch die mit Massen versehene, als *pān šūbat Anšar* bezeichnete 'Aufriss'-Zeichnung einer vermutlich siebenstöckigen Ziqqurrat auf der vermutlich aus Babylon stammenden Tafel BM 38217: D.J. WISEMAN, A Babylonian Architect?: AnSt 22 (1972) 141-147, bes. 141-145; DERS., The Temple Tower Again, in: Le temple et le culte (XXe RAI = UNHAI 37), Leiden 1975, 150; DERS., Nebuchadrezzar 68ff. Es handelt sich dabei vermutlich um ein Übungsstück für Tempelschüler (Idealplan einer Ziqqurrat).

128 HEINRICH, aaO. 308.

ki mit dem biblischen 'Turm von Babel'. Wer die umfangreiche Literatur zu Etemenanki auch nur oberflächlich durchmustert, kann feststellen, dass diese Identifikation in der Regel mit erstaunlicher Selbstverständlichkeit diskussionslos vorausgesetzt wird.[129] Besonders deutlich kommt dies in Titeln von Büchern und Aufsätzen zum Ausdruck, welche vom 'Turm zu Babel' zu handeln vorgeben, sich jedoch weitgehend oder vollständig auf die Diskussion archäologischer oder religionsgeschichtlicher Probleme der Ziqqurrat im allgemeinen und Etemenankis im besonderen beschränken.[130] Auch die Exegeten zeigen sich von der Identifikation derart beeindruckt, dass ihre Kommentare nicht selten zu kleinen Abhandlungen über Etemenanki und die Symbolik der Ziqqurrat ausufern.

Zu Unrecht: das Interesse an Etemenanki und die Faszination, welche die Ziqqurratbauten immer wieder auslösen, haben dazu geführt, dass der biblische Text zwar immer wieder zitiert, in seinem Wortlaut aber vielfach gar nicht mehr wahrgenommen wird. Gerade von assyriologischer Seite liest man zuweilen Merkwürdiges zu Gen 11,1-9: etwa, es handle sich um "die Geschichte von Bau und Zerstörung(!) des Babylonischen Turmes"[131], oder der biblische Text vertrete die "Meinung, dass Babylon von Einwanderern aus dem Osten als erste Stadt[132] erbaut wurde und dass der 'Turm' das älteste Bauwerk seiner Art sei"[133]. Dem biblischen Text werden Aussagen unterschoben, die er selbst ganz einfach nicht macht.

Mehr noch: einem religionsgeschichtlich und kulturgeschichtlich interessierten Publikum, das die Ziqqurratbauten primär unter dem idealistischen Aspekt des hervorragenden Werks (und nicht unter dem materialistischen Gesichtspunkt der dazu herangezogenen Arbeitskraft) zur Kenntnis nimmt, muss der gegen den 'Turm' scheinbar polemisierende biblische Text schwer verständlich erscheinen. Manche Interpreten fühlen sich bemüssigt, angesichts der kritischen Tendenz von Gen 11,1-9 Etemenanki geradezu in Schutz zu nehmen. A. PARROT unterstellt dem biblischen Verfasser, sich geirrt zu haben:"C'est un peu comme si on reprochait au Moyen-Age les tours de Notre-Dame de Paris ou les flèches de la cathédrale de Chartres. Car la Tour de Babel [gemeint ist die Ziqqurrat!] c'est la cathédrale de l'antiquité et c'est même plus que cela, car au moment des cathé-

---

129 So etwa von KOLDEWEY, WETZEL/WEISSBACH, ANDRAE, DOMBART, BUSINK, VON SODEN u.v.a.

130 Vgl. als besonders deutliches Beispiel E. UNGERs Aufsatz "Der Turm zu Babel" in der Zeitschrift für die alttestamentliche(!) Wissenschaft 45 (1927) 162-171, der Gen 11,1-9 mit keinem Wort erwähnt.

131 KLENGEL-BRANDT, Der Turm von Babylon 7.

132 VON SODEN meint wohl die erste *nachsintflutliche* Stadt; vgl. für die erste Stadtgründung Gen 4,17!

133 VON SODEN, Etemenanki 253 (= Bibel und Alter Orient 134).

drales, l'humanité avait déjà connu la révélation chrétienne, c'est-à-dire le message parfait, alors qu'en plein IIIe millénaire elle était précisément en route, en pleine recherche et toute tendue vers l'invisible dont elle se sentait enveloppée et dominée. La ziggurat en est le témoignage architectural: une prière angoissée et non une clameur de défi, une main tendue et non un poing fermé."[134] Hier wendet sich assyriologische(?) Dogmatik[135] zwar teilweise zu Recht gegen eine bestimmte theologische Rezeption des biblischen Texts, doch gerät der am Verständnis von Gen 11,1-9 Interessierte vom Regen in die Traufe – bzw. (wie in der Überschrift dieses Kapitels angekündigt) in eine Sackgasse, in der für das bessere *exegetische* Verständnis von Gen 11, 1-9 jedenfalls nicht viel zu erwarten ist.

"Now that the remains of Etemenanki have been excavated, all agree that this was the tower referred to by Scripture."[136] *Begründet* wird die Identifikation von Etemenanki mit dem biblischen 'Turm von Babel' wie gesagt kaum einmal. Dies bestätigt unseren Verdacht, dass die Identifikation primär wissenschaftsgeschichtlich erklärt werden muss: als im Gefolge einer rabbinischen Lokaltradition, islamischer Legendenüberlieferung und der Gleichsetzung des biblischen 'Turms' mit dem von Herodot beschriebenen Bau in Babylon überkommene *communis opinio*.

Der üblichen Identifikation des 'Turms' mit Etemenanki stellen sich aber verschiedene Probleme entgegen, von denen eines, chronologischer Art, auch wiederholt diskutiert worden ist: Die von den deutschen Ausgrabungen erforschten Baustrukturen datieren in spätassyrisch-neubabylonische Zeit, wogegen Gen 11,1-9 in der Regel dem sog. Jahwisten zugeschrieben wird, den die alttestamentliche Forschung jahrzehntelang fast unbestritten ins 10./9.Jh.a datierte.[137] Trotz dieser Schwierigkeit ist die Identifikation auch in jüngerer Zeit nie grundsätzlich in Frage gestellt worden.[138]

---

134 Ziggurats 214; vgl. DERS., La Tour de Babel 50-52.

135 PARROTs Zitat findet sich unter der Kapitelüberschrift "Le problème dogmatique de la ziggurat"!

136 CASSUTO 229.

137 ARENHOEVEL benennt klar das Problem, "dass wir denn doch nicht ganz den richtigen Turm gefunden haben", schafft es dann aber mit reinen Behauptungen und Glaubensbekenntnissen wieder aus der Welt:"Die biblische Erzählung...ist fast 400 Jahre älter [als der von Nebukadnezzar vollendete Bau]. Sie *muss* auf einen älteren Turm Bezug nehmen, von dessen Bau wir nichts mehr wissen. *Sicher* jedoch stand er an derselben Stelle und hatte eine ähnliche Form; und wenn er vielleicht auch nicht ganz so hoch emporragte, so muss er doch staunenswert genug gewesen sein" (82f; Hervorhebungen von mir). Dabei sind doch sowohl der genaue Standort als auch die Form des Bauwerks für das Verständnis von Gen 11,1-9 ohnehin ganz irrelevant!

138 Noch VON SODEN geht zunächst einfach davon aus, dass es "allgemein anerkannt (ist), dass mit dem 'Turm zu Babel' der 'Babylonische Turm', die Ziqqurrat Etemenanki, jedenfalls in

Im Gegenteil: verschiedene Autoren haben Argumente beizubringen versucht, welche, sollten sie stichhaltig sein, die Gleichsetzung des 'Turms von Babel' mit der Ziqqurrat von Babylon stützen könnten. Zwei Beiträgen kommt besondere Bedeutung zu, da sie in der alttestamentlichen Wissenschaft relativ breit rezipiert worden sind:

- W. VON SODEN suchte nach literarischen Hinweisen für Etemenanki vor Esarhaddon und legte eine Hypothese zur Vorgeschichte der Ziqqurrat von Babylon vor, wonach diese (in Anlehnung an die elamische Ziqqurrat von Čoga Zanbil) von Nebukadnezzar I. (1123-1101) erbaut, jedoch nie vollendet worden sei. Der 'jahwistische' Verfasser von Gen 11,1-9 habe in polemischer Weise auf diesen im 10. bzw. 9.Jh. in ruinösem Zustand befindlichen Vorgängerbau Bezug genommen.[139]

- E.A. SPEISER wies darauf hin, dass sich in der Tempelbauepisode des babylonischen Schöpfungsmythos *Enūma eliš* Formulierungen finden, die mit solchen in Gen 11,1-9 verwandt sein könnten, und postulierte eine indirekte (im einzelnen nicht genau rekonstruierbare) literarische Abhängigkeit der biblischen Erzählung vom babylonischen Mythos.[140]

5.3. Kritische Anfragen an die Ziqqurrathypothese

Überblickt man die jüngere Forschungsgeschichte und die gegenwärtige Diskussionslage, so muss man der Feststellung von A. PARROT durchaus beipflichten:"Il est...reconnu et admis par tous les exégètes, que le récit de Genèse XI a son 'point de départ' dans les ruines d'une de ces tours géantes que l'archéologie appelle *ziggurats* et que la *Tour de Babel* ne saurait être que la ziggurat qui s'élevait à Babylone..."[141] Im folgenden soll diese Bestimmung des

---

erster Linie gemeint ist" (Etemenanki 253 [= Bibel und Alter Orient 134]).

139 Etemenanki vor Asarhaddon 253-263 (= Bibel und Alter Orient 134-147); aufgenommen von SEYBOLD, Der Turmbau zu Babel 454; SEEBASS, Zur geistigen Welt 47 Anm. 34; BOST, Babel 29f.53 (was VON SODEN "vorläufig selbstverständlich nur als eine Vermutung" gewertet haben wollte [aaO. 258 (142)], setzt BOST als erwiesen voraus!) u.a.; zuletzt RUPPERT, "Machen wir uns einen Namen..." 37f (mit Bezug auf die Zeit Hiskijas).

140 Word Plays 317-323 (= Oriental and Biblical Studies 53-61); Kommentar 75f; aufgenommen etwa von WESTERMANN 726; COUFFIGNAL, La Tour de Babel 63; NEVEU 115; BOST, Babel 46f.53; H. RINGGREN in ThWAT I 504; ROSS, The Dispersion 123f u.a.

141 PARROT, La Tour de Babel 10. Die Formulierung "tous les exégètes" ist angesichts des schon 1934 von JACOB, 1935 von BROCK-UTNE und, offenbar unabhängig davon, 1937 von RAVN erhobenen dreifachen Einspruchs allerdings etwas übertrieben; aber PARROT scheint die Beiträge der beiden Erstgenannten nicht gekannt zu haben und zählte vielleicht den dänischen

'Turms' von Gen 11,1-9 als Ziqqurrat, näherhin die Identifikation mit Etemenanki von Babylon, einer kritischen Evaluation unterzogen werden.

5.31. מגדל "Ziqqurrat"?

Was bedeutet das Wort מגדל in Gen 11,4f? Die Ziqqurrathypothese hat hierzu eine durch Lokaltradition und Archäologie untermauerte eindeutige Antwort bereitgestellt: מגדל bezeichne hier einen mesopotamischen 'Stufenturm', eine Ziqqurrat. Lässt sich diese Deutung aber philologisch überhaupt rechtfertigen?

Nichts in der Erzählung von Gen 11,1-9 weist zwingend darauf hin, dass es sich bei dem מגדל von V. 4f um ein Gebäude kultischer Funktion, geschweige denn um eine Ziqqurrat handelt.[142] Eine philologisch vertretbare Deutung hat zunächst den Gebrauch des Wortes מגדל im restlichen Alten Testament zu prüfen.

Das einschlägige Textmaterial ist vor wenigen Jahren von D. KELLERMANN zusammengestellt und diskutiert worden, weshalb ich mich hier kurz fassen kann.[143] Das Wort ist u.a. auch im Ugaritischen und Moabitischen sowie (als Lehnwort aus dem Aramäischen) im Arabischen belegt, wobei für letzteres auffällt, dass die klassisch-arabischen Lexikographen *mi/aǧdal* als "Burg, Palast" interpretieren. מגדל könnte durch Metathese aus *מדגל entstanden sein (vgl. akk. *madgaltu* "Aussichtsturm, Grenzwache"[144]). Die naheliegende Rückführung des Wortes מגדל auf die Wurzel גדל "gross, hoch sein"[145] ist jedenfalls nicht unproblematisch. Vergleicht man einen Text wie Jes 5,2 mit den in Palästina noch heute üblichen Weinbergtürmen, so fällt weniger deren Höhe als vielmehr ihre Massigkeit auf; Gleiches wird für die archäologisch bezeugten eisenzeitlichen Türme gelten, welche an fortifikatorisch wichtigen Stellen die Stadtmauern verstärkten.[146]

Assyriologen nicht zu den Exegeten. Vgl. auch SARNA 70:"It is universally agreed by modern scholars that Herodotus and the Bible are both describing none other than the famous ziggurrat that was closely related to the Esagila...". Noch 1981 erkennt WALTON trotz mittlerweile wiederholt angemeldeten Einspruchs (VAWTER 157; vgl. FRICK, The City 207-209) in der Identifikation des 'Turms' von Gen 11,4f als Ziqqurrat "one of the few issues of the passage on which there is scholarly consensus" (The Tower of Babel 32). Vgl. zuletzt RUPPERT, "Machen wir uns einen Namen..." 35:"der Turm...kann auf dem Hintergrund von V. 9a, der Identifizierung der Stadt mit Babel, gar nicht anders verstanden werden."

142 "Gn 11,1-9 zeigt keine Spur eines Wissens davon, dass es sich um einen Sakralbau handelt..." (WESTERMANN 720f).

143 ThWAT IV 641-646; vgl. auch W. MICHAELIS in ThWNT VI 953-956.

144 Vgl. AHw II 572b; CAD M/1 16.

145 Vgl. etwa HAL 516a; E. JENNI in THAT I 402.

146 Allerdings setzt auch die Funktion des Aussichts-, des Wach- oder des Wehrturms eine

מגדל begegnet häufig als Ortsname bzw. in Ortsnamenverbindungen (etwa Gen 35,21; Jos 15,37; 19,38; Jer 46,14 u.ö.); der Name charakterisiert wohl an wichtigeren Verkehrsverbindungen gelegene befestigte Streckenposten, kleinere Transmissionsforts und selbständige Festungen (2 Chr 26,10; 27,4; vgl. 1 Makk 5,5), vielleicht aber auch stark befestigte Ortschaften, die geradezu als *ein* "Turm" erscheinen und im Notfall den Bewohnern offener Siedlungen als Fliehburg dienen konnten (vgl. Spr 18,10; Ps 61,4 mit Ps 31,3 [בית מצודות]). מגדלות bilden neben den befestigten Städten (ערים) und den offenen Dörfern (כפרים) eine dritte Siedlungskategorie (vgl. 1 Chr 27,25 sowie 2 Kön 17,9; 18,8). Wo מגדלים (Haufen- oder Gruppenplural) bzw. מגדלות (aus einzelnen zusammengesetzt gedachte Mehrzahl) neben den "Mauern" einer Stadt genannt werden (Ez 26,4.9; 27,11; 2 Chr 14,7; 32,5 u.ö.; vgl. 1 Makk 1,33; 4,60 u.ö.), bezeichnet das Wort die "Befestigungstürme"[147]; "Türme" und "Mauer" machen zusammen die Befestigung einer Stadt aus, wie altorientalische Stadtdarstellungen in 'Vorderansicht'[148] zeigen.

"In vorexilischen Texten bezeichnet *migdāl* in der Regel die Zitadelle oder Burg einer Stadt, in exilisch-nachexilischen Texten dagegen den mit einem Tor oder mit der Stadtmauer in Beziehung stehenden Turm."[149] Nie(!) bezeichnet מגדל ein sakrales Gebäude.[150] Vom positiven und expliziten Gebrauch des Wortes im Alten Testament her legt sich also eine Übersetzung von מגדל mit "Ziqqurrat" bzw. eine Interpretation des מגדל von Gen 11,4f als Ziqqurrat *nicht* nahe.

Angesichts dieser für die Ziqqurrathypothese ungünstigen Ausgangslage ist jüngst von H. BOST eingewandt worden, dem biblischen Verfasser habe eben zur Bezeichnung der Ziqqurrat kein anderes Wort als מגדל zur Verfügung gestanden.[151] Aber dieser Einwand stellt der philo-

---

gewisse Übersicht und damit Höhe voraus. Die Assoziation von מגדל und "Höhe" ist dem AT jedenfalls nicht unbekannt; wie eine Mauer fest sein soll, so ein Turm hoch (vgl. etwa Jes 2, 15). Die etymologische Unsicherheit verbietet es jedoch, mit WALTON u.a. einfach hebr. מגדל / גדל und akk. *ziqqurratu/zaqāru* "herausragend sein, hoch bauen" zu parallelisieren (The Tower of Babel 32).

147 HÜBNER, Wohntürme 23-30, weist allerdings darauf hin, dass diese Türme nicht nur fortifikatorische Funktionen erfüllten.

148 Vgl. UEHLINGER, "Zeichne eine Stadt..." 148-170.

149 D. KELLERMANN in ThWAT IV 643.

150 Deshalb geht es nicht an, mit WALTON (The Tower of Babel 32) über die Ziqqurrathypothese und einen ugaritischen Text, wo *mgdl* als Ort eines Opfers erscheint, dem מגדל von Gen 11,4f einfach eine religiöse Bedeutung zu unterstellen. Der betreffende ugaritische Text (KTU 1.14 [= CTA 14 = UT Krt = I K] I 166; vgl. CAQUOT et al. I 527) impliziert übrigens keineswegs eine kultische Funktion des *mgdl* an sich: *wʿlj lẓr mgdl* "da stieg er auf die Zinne(?) des Turms/der Zitadelle" steht parallel zu *rkb ṯkmm ḥmt* "ritt auf der 'Schulter' der Mauer"; an dieser äussersten Stelle, wo Keret dem Himmel bzw. den Göttern (El, Baʿal, Dagan) offenbar am nächsten ist, hebt er die Hände und opfert er. Dann "stieg er vom Dach herunter" (*jrd krt lggt*), um Korn für die Stadt (*qrjt*) zu bereiten und dann zu einem Feldzug aufzubrechen. M.E. lässt sich der Text ohne weiteres so verstehen, dass Keret auf einen Turm der Stadtmauer oder auf die Zinne der Zitadelle steigt, um dort sein Opfer darzubringen.

151 Babel 51 Anm. 36:"la langue hébraïque n'offre que *migdal* pour désigner la tour à étages

logischen Argumentation eine reine Behauptung entgegen, die dazu herhalten soll, eine methodologisch ungenügend abgestützte traditionelle Ansicht gegen bessere Argumente zu immunisieren. Erstens setzt BOST a priori voraus, dass in Gen 11,1-9 von einer Ziqqurrat die Rede sei, zweitens setzt er e silentio voraus, dass die hebräische Sprache über kein anderes Wort zur Bezeichnung der Ziqqurrat verfügt habe, wobei er die Existenz von sumerisch-akkadischen Fremdwörtern im alttestamentlichen Hebräisch zu ignorieren scheint. Jedenfalls erwägt er die Möglichkeit der Verwendung eines akkadischen Fremdworts zur Bezeichnung einer Ziqqurrat mit keinem Wort.[152]

An der m.W. einzigen anderen Stelle, die bisher von der exegetischen Forschung mit der mesopotamischen Ziqqurrat in Verbindung gebracht worden ist, steht in Gen 28,12 für die sog. 'Himmelsleiter' der hebräische Ausdruck סלם, den HAL als "Stufenrampe, Stiege" übersetzt.[153] Dieser סלם steht auf der Erde (מוצב ארצה) und "rührt(!) bis an den Himmel" (וראשו מגיע השמימה), weshalb einige Interpreten nicht zögern, hierin einen "Stufen*turm*" zu erkennen[154]. Auch dieses Verständnis ist jedoch schon aus unmittelbar sachlichen Gründen problematisch (warum soll Jakob, und sei es in einem Traum, gerade in Bet-El eine [mesopotamische!] Ziqqurrat gesehen haben?).[155] Mehr als eine monumentale Palasttreppe scheint סלם in

---

mésopotamienne". Ebd. 52 wird diese Behauptung geradezu als ausschlaggebendes Argument für die Gleichung מגדל = Ziqqurrat qualifiziert.

152 Ähnlich wie BOST argumentiert WALTON:"That biblical Hebrew would have no ready term for ziggurat is no surprise, since they have no ziggurats" (The Tower of Babel 32). Gerade für einen so charakteristisch mesopotamischen Sakralbautypus wie die Ziqqurrat, für die es im Westen in der Tat *keine Analogie* gab, müsste die Verwendung eines Fremdworts als naheliegend angenommen werden, auch wenn sich ein solches bisher positiv nicht nachweisen lässt.

153 HAL III 715b. Die Übersetzung kombiniert die wohl von den Aufgängen der mesopotamischen Ziqqurrat her gewonnene Vorstellung "Rampe" mit der vom akkad. Äquivalent *simmiltu* (vgl. dazu LANDSBERGER, Lexikalisches Archiv: ZA 41 [1933] 230f; AHw II 1045; CAD S 273-275) her übernommenen Vorstellung "Stufen" bzw. "Stiege". Das "Hinauf- und Hinabsteigen" der מלאכי אלהים von Gen 28,12 setzt für sich allein genommen das Vorhandensein von Stufen nicht voraus (vgl. nur die traditionelle Übersetzung "Leiter"; das akkad. Wort *simmiltu* kann auch eine Belagerungs*leiter* bezeichnen (CAD S 275a [2.]). Umstritten ist, ob der Begriff סלם mit der Wurzel סלל "aufschütten, aufhäufen" zusammenzustellen ist; vgl. dazu סללה "Sturmrampe" (HAL III 715b) und מסלה bzw. מסלול "(aufgeschüttete) Trasse" (nie von Strassen innerhalb einer Stadt gesagt; vgl. HAL II 573b); zum Ganzen H.-J. FABRY in ThWAT V 867-872.

154 Vgl. etwa A. HENDERSON, On Jacob's Vision at Bethel: ExpT 4 (1892-93) 151f; JEREMIAS, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orient 361; K. JAROŠ, Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion (OBO 4), Freiburg/Schweiz und Göttingen ²1982, 107. Als "religionsgeschichtliche Parallele" favorisiert auch BLUM (Vätergeschichte 11f Anm. 13) den mesopotamischen Tempelturm und knüpft dabei insbesondere an einer kurzen Studie von A.R. MILLARD (siehe Anm. 159) an.

155 Vgl. etwa C. HOUTMAN, What did Jacob see at Bethel? Some remarks on Genesis XXVIII 10-22: VT 27 (1977) 337-351. HOUTMANs eigene Deutung von סלם als "the ascent, the slope of the mountain of Bethel, the later high-place" (347) vermag nicht ganz zu über-

Gen 28,12 nicht zu bezeichnen.[156]

Das akk. Äquivalent *simmiltu* wird m.W. zur Charakterisierung der Gesamtform einer Ziqqurrat in keilschriftlichen Texten nicht verwendet. Allerdings heisst die Ziqqurrat von Sippar É.KUN$_4$.AN.KÙ.GA "Haus (der) Treppe (KUN$_4$ = *simmiltu*!) zum reinen/heiligen Himmel".[157] In bezug auf den Sonnenlauf kann von Šamaš gesagt werden, er würde täglich "den Riegel des Himmelstores (*dalat šamê*) öffnen und die Treppe aus reinem Lapislazuli (*simmilat uqnîm ellim*) hinaufsteigen"[158]: vielleicht bezieht sich auch dies auf die Ziqqurrat von Sippar (der Stadt des Sonnengottes). Man darf jedoch daraus noch nicht den Schluss ziehen, in Mesopotamien sei (wie im modernen Fachausdruck "*Stufen*turm") die *Form* der Ziqqurrat als Ganzer *generell* mit der Vorstellung einer Treppe verbunden worden. Die Verbindung von *simmiltu* und Ziqqurrat bleibt bisher, sieht man von einem zweifelhaften Beleg in der neuassyrischen Sultantepe-Version von "Nergal und Ereškigal" ab[159], auf die Ziqqurrat des Sonnengottes und den Sonnenlauf beschränkt.[160] Auch in Sippar muss KUN$_4$ = *simmiltu* nicht notwendiger-

---

zeugen, da sie die natürliche Topographie von Bet-El auf zu moderne Weise mit der kosmischen Symbolik des Traumbildes kombinieren will (dieselbe Schwierigkeit zeigt sich an HOUTMANs Argumentation zu עליו in Gen 28,12: JHWH würde, falls *auf* dem סלם stehend, nicht 'sprechen', sondern 'rufen' müssen - hier wird nicht gesehen, dass Vorstellungen mythischer Rede nicht 'naturalistisch' lokal gepresst werden können (vgl. die Kritik von BLUM, Vätergeschichte 11f Anm. 13).

156 Nach C.A. KELLER "lässt die Etymologie auf eine feste Treppe schliessen, aus Erde aufgeworfen oder mit Steinen verstärkt. In seinem Traume sieht Jakob also den Eingang zum Himmelspalast, und davor eine gewaltige Freitreppe" (Über einige alttestamentliche Heiligtumslegenden I: ZAW 67 [1955] 141-168, bes. 163). Allerdings ist die Beziehung von סלם zu סלל fraglich, und nur aufgrund der Etymologie lässt sich die Vorstellung einer Treppe nicht begründen.

157 CAD Z 130f; vgl. WALTON, The Tower of Babel 37f.42.

158 Zitiert nach CAD S 274b s.v. *simmiltu* [e. (RA 38 [1941] 87, Z. 10f)].

159 A.R. MILLARD (The Celestial Ladder and the Gate of Heaven [Genesis XXVIII.12,17]: ExpT 78 [1966-67] 86f) verweist darauf, dass dort (nur in dieser Version!) von einer "langen Treppe des Himmels" (*ár-kat ^{si}sim-me-lat ša-ma-mi*) die Rede ist, welche Himmel und Unterwelt verbindet und deren Enden je in ein Tor (*bāb ^{d}Anim ^{d}Enlil u ^{d}Ea*; *bāb ^{d}Ereškigal*) münden (STT 28 V 13.42, vielleicht auch VI 18). MILLARD behauptet, leider ohne ein einziges Argument, dass "a ziggurat stair provides an obvious source for the Babylonian form of the idea", und verbindet mit dieser Vorstellung auch Gen 28,12. Darin folgen ihm SPEISER z.St. und WALTON, The Tower of Babel 42f.62f Anm. 96. Dies ist möglich; solange aber keine eindeutigen Belege für die Bezeichnung der Form der Ziqqurrat als Ganzer (entsprechend dem modernen Ausdruck "Stufenturm") als *simmiltu* vorgewiesen werden können, scheint es mir durchaus nicht "obvious" zu sein, dass die Treppe in "Nergal und Ereškigal" von der Ziqqurrat-Vorstellung her zu verstehen sei.

160 Eine Variante der in der akkadischen Glyptik häufig belegten 'Sonnenaufgangs'-Szene zeigt den aus dem Tor der Unterwelt hervortretenden Sonnengott nicht wie üblich zwischen zwei Bergen, sondern beim Besteigen eines einzelnen Bergs: vgl. R.M. BOEHMER, Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit (Untersuchungen zur Assyriologie und vorder-

weise die Ziqqurrat als Ganze bezeichnen; KUN_4 könnte sich ebenso gut auf die lange Treppe beziehen, welche zum Hochtempel hinaufführte.[161]

Zieht man die Tatsache in Betracht, dass vom מגדל in Gen 11,4f ja nicht isoliert die Rede ist, sondern dass dieser מגדל im Zusammenhang mit einer «Stadt» erwähnt wird, dann ist für die weitere semantische Präzisierung nach der Bedeutung eben dieser Verbindung עיר ומגדל im Alten Testament zu fragen.[162] Die Annahme einer Bedeutung "Ziqqurrat" für hebr. מגדל aber, dies kann bereits an dieser Stelle mit aller Deutlichkeit festgehalten werden, lässt sich *semantisch* nicht rechtfertigen. Man sollte daran, methodologisch betrachtet, im Sinne einer *ultima ratio* nur dann festhalten, wenn dem Text mit den üblichen Mitteln der Semantik überhaupt kein Sinn abgewonnen werden kann.

Die vorstehenden Bemerkungen beschränken sich auf die Semantik des hebr. Begriffs מגדל. Sie könnten durch den schon von RAVN[163] geäusserten Hinweis ergänzt werden, dass mesopotamische Texte mit dem Begriff und den damit bezeichneten Sakralbauten offenbar nie die Vorstellung von einem "Turm" verbinden[164], dagegen aber etwa die Ziqqurrat Ninlil-Ištars in Kiš(?) (É-kur-maḫ = "Haus des erhabenen Berges") oder die Ziqqurrat in Nippur (É-im-ḫur-sag = "Haus des Bergwindes") namentlich als "Berg" bezeichnet werden.[165] Die Etymologie von *ziqqurratu* (von *zaqāru* "herausragend sein, hoch bauen" abgeleitet[166]) weist auf die Vorstellung

---

asiatischen Archäologie 4), Berlin 1965, Abb. 405, 412-414, 418, 426, 438f, 465, 484 (vgl. 393, 430, 443). Der Berg hat zuweilen ausgeprägte Treppenform: vgl. ebd. Abb. 376, 427 (jeweils mit dem Horn einer Bezoarziege bekrönt) und 482; auf Abb. 488 (zweimal Šamaš!) ist auf dem treppenförmigen 'Berg' ein Tempel dargestellt.

161 Vgl. als Ziqqurratnamen, welche ebenfalls einen einzelnen Bestandteil des Gebäudes hervorheben, etwa É-gigunu (Nippur) und É-gipar-imin (Uruk).

162 Dazu unten 8.3.

163 Der Turm zu Babel 367.

164 Insofern sind die gängigen Übersetzungen von *ziqqurratu* als "Stufen*turm*" bzw. "Tempel*turm*", "*tour* à étages", "temple *tower*" usw. irreführend; vermutlich haben sie sich der Wissenschaft hauptsächlich aufgrund der Identifikation des 'Turms' von Babel mit einer Ziqqurrat nahegelegt.

165 Vgl. zu diesen und anderen Ziqqurratnamen WALTON, The Tower of Babel 36-44; zur Bergsymbolik ebd. 43; PARROT, Ziggurats 204f.212f und im folgenden 5.32. Vgl. schliesslich Gilgameš XI 156: Utnapištim bringt nach der Flut den Göttern *ina muḫḫi ziqqurat šadî* "auf der Ziqqurrat (d.h. der Spitze) des Berges" ein Opfer dar (CAD Z 131b s.v. *ziqqurratu* [2.]). Die Vorstellung von der Ziqqurrat als "Berg" ist allerdings nicht so dominant, dass mit RAVN (aaO.) *ziqqurratu* generell als "Tempelberg" übersetzt werden könnte. Nicht nur eine Ziqqurrat, sondern auch ein (gewöhnlicher) Tempel kann mit einem Berg verglichen bzw. als Berg bezeichnet werden (vgl. nur É-kur = "Haus des Berges" in Nippur).

166 Vgl. B. MEISSNER, Studien zur assyrischen Lexikographie III: MAOG 11/1-2 (1937) 1-124, hier 23.

eines hohen Bauwerks, erfordert aber nicht dessen Näherbestimmung als Turm.[167]

Erst Herodot verwendet im Zusammenhang mit der Ziqqurrat von Babylon den Begriff *πυργος*, bezeichnet damit aber je eine 'Stufe' des Gebäudes, nicht dieses als Ganzes.[168] *πυργος* als Bezeichnung der Ziqqurrat(?) als Ganzer findet sich m.W. nur in dem von Alexander Polyhistor überlieferten anonymen ("Pseudo-Eupolemos") Frgm. 2, laut dem der in Babylon ansässig gewordene Bel "einen Turm gebaut und darin gewohnt" habe.[169]

Als Fazit lässt sich festhalten, dass die Hypothese, wonach hebr. מגדל in Gen 11,1-9 eine Ziqqurrat bezeichne, zwar nicht zwingend widerlegt werden kann, dass gegen sie aber durchaus gewichtige Einwände geltend gemacht werden können.

5.32. וראשו בשמים Ziqqurratmetaphorik?

Dass die Wendung וראשו בשמים in Gen 11,4aβ auf dem Hintergrund mesopotamischer Ziqqurratmetaphorik zu verstehen sei, gehört zu den Grundüberzeugungen der modernen Vertreter der Ziqqurrathypothese. In der Tat ist es naheliegend[170], dem biblischen Text eine Formulierung Nabupolassars an die Seite zu stellen, wonach Marduk ihm den Bau von Etemenanki geboten habe,

rēšīša šamāmi ana šitnuni
"um ihr Haupt mit dem Himmel wetteifern zu lassen".[171]

Entsprechend heisst es bei Nebukadnezzar II., dem Vollender des Bauwerks:

É-temen-an-ki *ana ullim rēšīša šamāmi ana šitnunim qātam aškunma...*
"Etemenanki zu erhöhen, ihr Haupt mit dem Himmel wetteifern zu lassen,
legte ich Hand an".[172]

In bezug auf Etemenanki findet sich diese Formulierung nur bei diesen beiden neubabylonischen Königen. Für andere Ziqqurratbauten ist die Metapher vom 'himmelhohen Haupt' aber schon seit altbabylonischer Zeit belegt.[173] Der den

---

[167] *zaqāru* findet sich in Verbindung mit Mauer-, Tempel- oder (figurae etymologicae) Ziqqurratbauten; vgl. AHw III 1513; CAD Z 55f s.v. Siehe z.B. unten S. 248.

[168] Siehe oben 5.11.

[169] Siehe oben S. 91 Anm. 225. Nicht ganz auszuschliessen ist, dass mit *πυργος* hier der Marduktempel Esagila gemeint ist!

[170] Naheliegender als die ebenfalls übliche Verbindung mit dem Ziqqurratnamen É-temen-an-ki; dazu siehe gleich!

[171] Siehe oben S. 222.

[172] Siehe oben S. 224.

[173] Vgl. Inschriften Samsu-ilunas (ca. 1749-1712a), die sich auf die Ziqqurrat von Zababa und Inanna in Kisch (CAD E 125b s.v. *elû* [5.a.1'.]; IRSA 220) bzw. auf die Ziqqurrat des É-

neubabylonischen Texten zeitlich am nächsten liegende Beleg stammt von Esarhaddon und bezieht sich auf den Bau der Ziqqurrat Ešarra in Assur.

Esh., Ass. A

V 29 *šá* É-šár-ra *(...)* **31** *a-na šamê* (AN-*e*) **32** *ul-li re-še-e-šu*
"Ešarras (...) Haupt erhöhte ich zum Himmel.

33 *e-le-nu a-na šamê*(AN-*e*) **34** *ú-šaq-qí re-es-s*[*u*]
Oben erhöhte ich sein Haupt zum Himmel,

35 *šap-la-nu ina erṣeti*(KI-*t*[*i*]) **36** *ú-kin iš-di-*[*šu*]
unten festigte ich sein Fundament in der Erde (Unterwelt?).

(...)

VI 20 ... *šá-qa-a* **21** *re-šá-a-šú šá-ma-mi en-du*
... Hochragend war sein Haupt, den Himmel berührte es,

22 *šap-la-nu i-na apsî* (ZU.AB) **23** *šu-te-lu-pu šur-šú-šú*
unten waren seine 'Wurzeln' bis in den Apsû 'gewachsen'".[174]

Gegenüber den eben zitierten neubabylonischen Wendungen unterscheidet sich der Text Esarhaddons darin, dass er nicht ausschliesslich an der gewaltigen Höhe der Ziqqurrat interessiert ist, sondern mit Hilfe paralleler Merismen (oben – unten, Haupt/Spitze – Fundament/Wurzeln, erhöhen – verankern, Himmel – Apsû) die kosmischen Dimensionen des Bauwerks hervorhebt.

Es erübrigt sich, weitere Belege für die Metapher vom 'himmelhohen Haupt' von Ziqqurratbauten anzuführen. Dass dieser Metapher im mesopotamischen Raum im Zusammenhang mit Ziqqurratbauten eine gewisse Bedeutung zukam, ist unbestritten. Gegen eine vorschnelle Verbindung von וראשו בשמים in Gen 11, 4aβ mit den eben zitierten Texten sprechen jedoch folgende Überlegungen:

1. Die Redeweise vom "hohen Haupt" bzw. vom "Erhöhen des Hauptes" allein (u.U. ohne metaphorischen Vergleich) kann sich in mesopotamischen Texten keineswegs nur auf Ziqqurratbauten, sondern auf verschiedene Gattungen monumentaler Bauwerke beziehen.[175] *rēša(m) ullû(m)* "was bound to and did become a stock expression not only with the ziqqurrat of Babylon but with other monumental structures in Babylonia and Assyria".[176]
2. Die Redeweise vom 'himmelhohen Haupt' ist nicht die einzige zur Beschreibung von Höhe und kosmischer Dimension einer Ziqqurrat verwendete Meta-

---

babbar von Sippar beziehen (CAD Z 129b s.v. *ziqqurratu* [1.a.1'.]; IRSA 222f; vgl. auch die Jahrformel Samsu-iluna 18 in RlA II 183).

[174] BORGER, Die Inschriften Asarhaddons 5; siehe auch unten S. 250.

[175] Ausser Betracht bleibt hier die auf Menschen und Götter bezogene Verwendung im Sinne von "(jmd.) erhöhen, erfreuen, preisen".

[176] SPEISER, Word Plays 319 (= Oriental and Biblical Studies 56); vgl. die Belege in CAD E 125f s.v.

pher. Häufig ist vom 'berghohen Haupt' von Sakralbauten die Rede[177], wobei allerdings nicht immer deutlich zu erkennen ist, ob sich die Metapher nur auf einen Tempel oder (sachlich naheliegender) auch bzw. speziell auf dessen Ziqqurrat bezieht.[178] Dass die Metapher "Berg" nicht nur Höhe, sondern auch Festigkeit signalisiert, geht aus zahlreichen Belegen für 'berggleiche' Befestigungsanlagen hervor.[179] Begegnen beide Metaphern unmittelbar nebeneinander, so beziehen sie sich zuweilen auf verschiedene Bauwerke, wobei dann etwa die Stadtmauer mit einem hohen Berg, die Ziqqurrat mit dem Himmel verbunden werden kann.[180]

In einer Bauinschrift Gudeas (ca. 2141-2122) signalisiert die Metapher vom '*himmel*hohen Haupt' nun aber gerade den gewaltigen '*Berg*charakter' des Tempels Ebabbar von Lagaš:

é-e ḫur-sag-gim an-ki-a sag an-šè mi-ni-ib-íl
"Diesen Tempel, wie einen Berg im Himmel und auf der Erde
erhöhte ich sein Haupt zum Himmel."[181]

So kann denn auch in ein und demselben Text nacheinander vom 'himmelhohen' und vom 'berghohen' Haupt eines Bauwerks gesprochen werden, etwa in der bereits genannten Bauinschrift Nabupolassars, wo in der Ausführungsnotiz in bezug auf den Bau Etemenankis, dessen "Haupt mit dem *Himmel* wetteifern" sollte, festgestellt wird:

bītam gabrî É-šár-ra...*lu epušma*
"Einen Tempel nach dem Vorbild von Ešarra[182]...baute ich,

[177] Vgl. etwa IRSA 190 (É-babbar in Larsa), 202 (É-ša-ḫula in Larsa), 203 (É-geštu-šudu in Ur), 204 (É-nigina in Ur), 208 (É-a-aga-kiliba-urur in Ur oder Larsa); LUCKENBILL, Annals of Sennacherib 137,33 und 142 c 7 (Neujahrsfesttempel in Assur); BORGER, Die Inschriften Asarhaddons 75,33 (Eanna von Ištar in Uruk); STRECK, Assurbanipal 242,36 (Mauer von Ezida in Borsippa); LANGDON, Die neubabylonischen Königsinschriften 128f IV 13 (Neujahrsfesttempel in Babylon), 216f II 23 (Schatzhaus von Esagila, vgl. CAD E 126a s.v. *elû* [5.a.2'.]).

[178] So mit Sicherheit IRSA 197f (Gigunu der Inanna in Ur); LANGDON, aaO. 240f III 19, 256f II 1 (Hochtempel der Ziqqurrat von Ebarra in Sippar).

[179] Vgl. etwa IRSA 197 (Stadtmauer von Ur), 214 (Sippar), 220f (sechs Festungen Samsu-ilunas), 223 (Sippar), 227 (Dur-Samsu-iluna); LUCKENBILL, Annals of Sennacherib 154,4 (Mauer und Wall von Ninive); BORGER, Die Inschriften Asarhaddons 25,41 (Imgur-Ellil); LANGDON, Die neubabylonischen Königsinschriften 198 Nr. 31,5 (Festungsmauer) u.ö.

[180] IRSA 223 (Stadtmauer und Ebabbar in Sippar).

[181] Gudea, Zylinder A 21,23; THUREAU-DANGIN, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften 112f; vgl. WALTON, The Tower of Babel 44.

[182] Siehe oben Anm. 105.

kīma šadîm rēšīšu lu ullîm
wie einen *Berg* erhöhte ich sein Haupt."[183]

Dies weist darauf hin, dass die Metapher vom 'himmelhohen Haupt' auch im Zusammenhang mit Ziqqurratbauten zunächst analog zur Metapher vom 'berghohen Haupt' und d.h. in hyperbolischem Sinne für gewaltige Höhe steht und nur dort, wo sich dies (z.B. aufgrund des Merismus Himmel – Erde/Unterwelt[184] oder anderer Assoziationen) eindeutig erschliessen lässt, in eigentlich kosmologischem Sinne zu verstehen ist.

3. Nicht nur Ziqqurratbauten, auch andere Grössen können als 'himmelhoch' beschrieben werden. So nennt etwa eine Inschrift Warad-Sins (ca. 1834-1823a), die von der Restauration der Stadtmauer von Ur berichtet, diese Stadt

kur-nam-ti-la ... sag an-e ús-sa
"Berg des Lebens..., dessen Haupt den Himmel berührt".[185]

Dass dies hyperbolisch zu verstehen ist, zeigt eine Formulierung wenige Zeilen später, wo der König sich rühmt, er habe die Mauer vollendet:

ḫur-sag-sig$_7$-ga-gim ki-sikil-la ḫé-bí-mú
"Ich gründete sie wie ein schönes Gebirge auf reinem Boden,

sukud-du-bi ḫé-bi-diri
ich machte ihre Höhe übergross."[186]

Zeitlich Gen 11,4 näherstehend ist ein neuassyrischer Hymnus auf die Stadt Arbail, in dem es heisst:

LKA 32 Vs.

1 ^{uru}*arba*(LÍM)-*il* ^{uru}*arba*(LÍM)-*i*[*l*]
"Arbail, Arbail,

2 *šamê* (AN-*e*) *šá la šá-na-ni* ^{uru}*arba*(LÍM)-*il*
Himmel ohne Seinesgleichen, Arbail.

(...)

---

183 Siehe oben S. 223.

184 Dieser Merismus determiniert alle von LAMBERT in BWL 327 gebotenen Texte. In der Tat war es "a commonplace of Babylonian thought that temples had their roots in the netherworld and their tops reached up to heaven" (so WENHAM 237, der auf LAMBERT verweist), doch besagt dies zunächst nichts für Gen 11,1-9, wo nur von der 'Himmelhöhe' des Bauwerks, nicht aber von seiner Verankerung in der Unterwelt die Rede ist, weshalb es auch näherliegt, die Metapher hyperbolisch, nicht im Sinne einer kosmologischen Assoziation zu verstehen.

185 A. FALKENSTEIN, Eine Inschrift Waradsîns aus Babylon: BaghM 3 (1964) 25-40, hier 27f Z. 70 und 74; vgl. IRSA 195.

186 AaO. 29.29 Z. 84f; vgl. IRSA 195.

14 *ki-i šamê* (AN-*e*) *šá-qi* [uru]*arba*(LÍM)-*il*
Wie der Himmel ist hoch Arbail.

15 *išdê*(SUḪUŠ.MEŠ)-*šu ku-un-na ki-i šá-*[*ma-mi*]
Seine Fundamente sind festgefügt wie die des Himmels,

16 *šá* [uru]*arba*(LÍM)-*il šá-qa-a rēšē*(SAG.MEŠ)-*šú* : *iš-ta-na-na* AN-[*e*] (*šamê*)
Arbailus Häupter sind hoch, sie wetteifern mit dem Himmel."[187]

Mit den "Häuptern" sind hier vermutlich die Monumentalbauten, besonders die Tempel der Stadt gemeint; diese kann ob ihrer Heiligkeit geradezu "Himmel ohne Seinesgleichen" (Vs. 2: *šamê ša lā šanāni*) genannt werden.

Sachlich ist eine Inschrift Sanheribs(?)[188] mit Gen 11,4 noch näher verwandt. Sie schildert in uns nunmehr geläufiger Metaphorik die schreckenerregende Höhe der judäischen Festungsstadt Azeqa:

K. 6205+ Z. 7

[*dūrānīšu*] *dun-nu-nu-ma šit-nu-nu šadê* (KUR-*e*) *zaq-ru-ti*
"[Ihre Mauern] waren stark und wetteiferten mit den höchsten Bergen,

a-na ni-[*ṭil*] *īnē* (IGI.II.MEŠ) *ki-i šá ul-tu šamê* (AN-*e*) [...
beim Hinsehen war es, als ob [ihr Haupt] vom Himmel [erschiene(?)]."[189]

Diese Formulierung lässt sich unmittelbar mit Dtn 1,28 und 9,1 zusammenstellen, wo vom Schrecken der Israeliten vor den mächtigen, zum Himmel ragenden Städten und Burgen der Kanaanäer die Rede ist.[190] Hier wie dort sind 'himmelhohe' Befestigungen Gegenstand des Staunens und des Schrekkens. Hier wie dort dient die Metapher, welche die betreffenden Städte als nach menschlichem Ermessen unbezwingbare Festungen charakterisiert, letztlich der Verherrlichung des sie dennoch einnehmenden Eroberers: hier des assyrischen Königs, dort JHWHs und der auf diesen vertrauenden Israeliten.

Auuf die Haupttempel von Babylon und Borsippa (hier nicht auf deren Ziqqurrat) bezogen begegnet die Metapher noch in einer Bauinschrift Nebukadnezzars II.

---

[187] LKA 32 Vs. 1f.14-16; vgl. E. EBELING, Ein Preislied auf die Kultstadt Arba-ilu aus neuas-syrischer Zeit: JKF 2/3 (1953) 274-282, hier 277.279; vgl. TUAT II/5 769 (K. HEKKER); Neubearbeitung jüngst durch A. LIVINGSTONE in SAA III 20-22 Nr. 8.

[188] Beachte hinsichtlich der Datierung allerdings die Bedenken R. BORGERs in BAL[2] I 134f; HKL II 242f!

[189] Text und Übersetzung nach N. NA'AMAN, Sennacherib's "Letter to God" on his Campaign to Judah: BASOR 214 (1974) 25-39, hier 26f; leider findet sich keine Bearbeitung dieses wichtigen Textes in TUAT I/4. Zum hier vorliegenden ideologischen Topos (Stadt = 'himmelhoher' Berg > Unzugänglichkeit) vgl. nun PONCHIA, Analogie 228-233.

[190] Siehe dazu auch unten 8.4.

Nbk., Zylinder Nr. 20 (Zyl. III,8[191])

III 31 É-sag-ila *ù* É-zi-da ...
43 *re-e-šá-šú-nu* **44** *šá-ma-mi-iš ú-ul-lu* ...
"...ihre Häupter/Spitzen erhöhte ich himmelhoch..."

Abschliessend sei darauf hingewiesen, dass die Metapher vom 'himmelhohen Haupt' nicht nur zur Bezeichnung der gewaltigen Höhe von Bauwerken belegt ist, sondern auch (wohl im Anschluss an Weltenbergmetaphorik) zur Beschreibung der gewaltigen Grösse des sog. 'Weltenbaums': Die Spitze des *mēšu*-Baums reicht nach Erra I 153 bis zum Himmel (*qimmatsu ina elâti emdetu šamê ša* [*Anim*][192]). Entsprechend sieht Nebukadnezzar im Traum einen gewaltigen Baum, "dessen Höhe (Spitze) bis zum Himmel reichte" (Dan 4,8.17: ורומה ימטא לשׁמיא; vgl. Ez 31,3:"sein Wipfel war zwischen den Wolken"). Damit verbindet B. MARGULIS einen Text aus Ugarit (KTU 1.101), in dem seiner Meinung nach "ein Baum, dessen Haupt am Firmament (ist)" (Vs. 4b-5a: *ʿṣ brqj*[*ʿ*] *rjšh*), genannt wird, offenbar der Weltenbaum auf dem Zaphon.[193]

Die Behauptung des Hethiterkönigs Tušratta, die Mitgift der mit ihm verheirateten ägyptischen Prinzessin habe "bezüglich ihrer Höhe mit Himmel und Erde gewetteifert" (*šamê u erṣeta u*[*š*]*tēli*)[194], unterstreicht auf ihre Weise das breite Anwendungsspektrum der Metapher von der 'Himmelshöhe'.

Häufig wird die Wendung וראשׁ בשׁמים in Gen 11,4a*β* direkt mit dem Namen der Ziqqurrat von Babylon, É-temen-an-ki, in Verbindung gebracht.[195] É-temen-an-ki heisst übersetzt "Haus (des) Fundament(s) von Himmel und Erde". Der Name spricht dem Bauwerk eine kosmologische Funktion zu, die genau zu bestimmen nicht leicht fällt: Sind *an der Stelle*, an der die Ziqqurrat steht, Himmel und Erde gegründet? Oder stellt *die Ziqqurrat selbst* dieses Fundament dar? Jedenfalls zielt der Name ausschliesslich auf die Fundierung (d.h. das Festgegründetsein) von Himmel und Erde (d.h. des Kosmos), nicht auf eine *Verbindung* von Himmel und Erde[196]; für sich allein genommen legt er deshalb

---

191 Vgl. LANGDON, Die neubabylonischen Königsinschriften 182-185; vgl. BERGER, Die neubabylonischen Königsinschriften 293f.

192 CAGNI, L'epopea 74f; DERS., The Poem 34.

193 B. MARGULIS, A *Weltbaum* in Ugaritic Literature?: JBL 90 (1971) 481-482; DERS., Weltbaum and Weltberg in Ugaritic Literature. Notes and Observations on RŠ 24.245: ZAW 86 (1974) 1-23, bes. 5-7. Textergänzung und Interpretation sind allerdings umstritten; vgl. M. DIETRICH/O. LORETZ, Sieges- und Thronbesteigungslied Baals (KTU 1.101): UF 17 (1985) 129-146, bes. 129.134-136; WALTON, The Tower of Babel 65 Anm. 108.

194 EA 29,24 (MORAN 180); AHw I 210a s.v. *elû* [Št 2.]; CAD E 135b s.v. *elû* [13.].

195 Vgl. zuletzt RUPPERT, "Machen wir uns einen Namen..." 32, demzufolge der Name "kaum zufällig an die Umschreibung des von den Menschen geplanten Turmbaus, 'dessen Spitze bis zum Himmel (reicht)' (V. 4), erinnert".

196 So der Name der Ziqqurrat von Larsa, É-dur-an-ki "Haus (des) Band(es) von Himmel und Erde".

eine Beziehung zu Gen 11,4aβ nicht nahe.[197] Kosmologisch determinierte Tempel- und Ziqqurratnamen sind in Mesopotamien auch sonst breit belegt.[198]

Am Ende dieses Durchgangs lässt sich als Fazit festhalten, dass sicherlich gute Gründe dafür sprechen, וראשו בשמים in Gen 11,4aβ als eine von mesopotamischer Ziqqurratmetaphorik abgeleitete Formulierung zu verstehen, dass ein solches Verständnis aber keineswegs zwingend ist.

5.33. Gen 11,1-9 und die Baugeschichte von Etemenanki

Lässt sich aufgrund der im vorangegangenen Kapitel angestellten Überlegungen eine Deutung des 'Turms' von Gen 11,1-9 als mesopotamische Ziqqurrat nicht ganz ausschliessen, so soll im folgenden gezeigt werden, dass die Ziqqurrathypothese – zumindest in der üblicherweise vertretenen Form: Gen 11,1-9 sei ein vorexilisch-'jahwistischer' Text, mit dem 'Turm' sei die Ziqqurrat Etemenanki von Babylon gemeint – angesichts der "external evidence" der Archäologie nicht aufrechterhalten werden kann. Bei der kritischen Überprüfung der Thesen W. VON SODENs zur Baugeschichte von Etemenanki[199] werden wir noch einmal auf H. SCHMIDs Interpretation der Nachgrabungen von 1962 Bezug nehmen.[200] Fairerweise ist darauf hinzuweisen, dass SCHMIDs 1982 publizierte Studie VON SODEN bei der Abfassung seiner Thesen noch nicht zur Verfügung stand.[201]

a) Zu Überlieferung und Baugeschichte

VON SODEN stellt zunächst fest, dass die Ziqqurrat Etemenanki und das Marduk-Heiligtum Esagila anders als die vergleichbaren Anlagen von Ur, Uruk, Borsippa usw. zwei getrennte Komplexe bilden, die keine gemeinsame Kultachse aufweisen. Schon dies lässt auf eine getrennte Baugeschichte schliessen. Überblickt man die literarischen Belege für Esagila und Etemenanki, so stellt man fest, dass im 2.Jt. *nur Esagila* bezeugt ist, erstmals im altbabylonischen Jahresnamen Sābûm 11: mu É-sag-íl[a ba-dù] "Jahr, (in dem) Esagila gebaut

---

[197] Gegen CASSUTO 242 u.v.a.

[198] Vgl. diesbezüglich eine Auswahl bei PARROT, Ziggurats 212-214; WALTON, The Tower of Babel 36-42.

[199] Etemenanki vor Asarhaddon 253-263 (= Bibel und Alter Orient 134-147).

[200] Siehe dazu schon oben S. 216ff.

[201] VON SODEN nennt als archäologischen Gewährsmann J. SCHMIDT. Dessen Interpretation des Nachgrabungsbefundes erschien in AfO 24 (1973) 164-166; vgl. dazu die Korrekturen von H. SCHMID, Ergebnisse 123ff.

wurde".[202] Da Esagila in weiteren altbabylonischen Jahresnamen, Dokumenten und literarischen Texten dann ziemlich regelmässig genannt wird, ist anzunehmen, dass das Marduk-Heiligtum in der Tat in altbabylonischer Zeit gegründet wurde. Der Name É-temen-an-ki findet sich dagegen in keinem einzigen Text des 2.Jts. In *Enūma eliš* V-VI ist vom Heiligtum Marduks nur unter dem Namen É-sag-ila die Rede; VI 63[203] nennt dessen Ziqqurrat ohne eigenen Namen[204], weshalb VON SODEN vermutet, dass eine ältere Marduk-Ziqqurrat im Temenos von Esagila gelegen haben könnte. Wahrscheinlicher ist, dass die ältere Ziqqurrat schon an der Stelle von Etemenanki stand, aber in früherer Zeit einen anderen Namen trug.[205]

Die ältesten sicher datierbaren Belege für den Namen "Etemenanki" finden sich in den Inschriften Esarhaddons: dessen Aussage, er habe Etemenanki "an seinem alten Orte" wieder aufbauen lassen (Bab. C Z. 30f; Bab. B Z. 20)[206], setzt voraus, dass die Ziqqurrat zu der 689a von Sanherib zerstörten Stadt gehört haben muss. In der Tat heisst es in der Bawian-Inschrift ausdrücklich, Sanherib habe bei der Zerstörung Babylons "die Innen- und die Aussenmauer, die Tempel (*bītāt ilī*) und die Ziqqurrat, Ziegel und Erde, soviel es gab"[207] herausgerissen und in den Araḫtu-Kanal geworfen.[208]

Der einzige Beleg für den Namen É-temen-an-ki *vor* Esarhaddon findet sich in Erra I 128[209]; VON SODEN datiert diesen Text um 764a[210], er ist aber viel-

---

202 RlA II 166a Z. 60; 176b § 60.

203 Siehe unten S. 248.

204 Sofern *Enūma eliš* nicht schon wie die späte Topographie TIN.TIR^{ki} = *Ba-bi-lu* (dazu zuletzt A.R. GEORGE, The Cuneiform Text tin.tir^{ki}, *Ba-bi-lu* and the Topography of Babylon: Sumer 35 [1979] 226-232) einerseits Esagila und Apsu, anderseits Ziqqurrat und Ešarra parallelisiert. Man könnte dann erwägen, ob nicht eine ältere Marduk-Ziqqurrat in Anlehnung an die Enlil-Ziqqurrat von Nippur Ešarra geheissen habe. Nabupolassar nennt Etemenanki *gabarî* É-šár-ra "Kopie/Rivale von Ešarra" (siehe oben S. 223; vgl. auch MORAN, A New Fragment 259).

205 Möglicherweise hiess die Ziqqurrat einfach "Ziqqurrat Marduks": siehe zur jüngst bekannt gewordenen Planzeichnung eines *bīt* (É) *zíq-r[a-t]e šá* ^{d}*Marduk* unten Anm. 213!

206 BORGER, Die Inschriften Asarhaddons 24 [Ep. 34].

207 LUCKENBILL, Annals of Sennacherib 84 Z. 51f; vgl. ARAB II 152; zur Übersetzung auch GALTER, Die Zerstörung Babylons 164.

208 Dass Sanherib die Ziqqurrat nicht mit Namen nennt, wird stilistisch bedingt sein (summarische Zusammenfassung) und gleichzeitig mit dem besonderen Gegenstand der Inschrift zusammenhängen (zur Analyse vgl. GALTER, Die Zerstörung Babylons 161-173): wenn Babylon verwüstet und in eine unbewohnbare Sumpfwiese umgewandelt wurde, wie Sanherib behauptet, sind topographische Details und Toponyme irrelevant.

209 CAGNI, L'epopea di Erra 70f; DERS., The Poem 32.

210 Etemenanki vor Asarhaddon 255f (= Bibel und Alter Orient 137f).

leicht noch etwas jünger.[211] Vor dem 8.Jh. ist Etemenanki jedenfalls literarisch nicht bezeugt. Selbst wenn einzelne frühere Nennungen von Esagila auch Etemenanki miteinschliessen könnten[212], gilt aufgrund des deutlichen epigraphischen Befundes:"Ein hohes Alter wird für Etemenanki dadurch ganz unwahrscheinlich."[213]

VON SODEN geht nun aber von der (kaum problematisierten) dreifachen Voraussetzung aus, dass Gen 11,1-9 von einer (unvollendeten) Ziqqurrat handle, dass die Erzählung dem sog. 'Jahwisten' zuzuschreiben und dieser ins 10. bzw. 9.Jh. zu datieren sei[214]; so *muss* er nach chronologischen Anhaltspunkten für einen älteren Vorgängerbau von Etemenanki suchen. "Vorläufig selbstverständlich nur als eine Vermutung"[215] konstruiert er folgende Hypothese:

Da Etemenanki mit seinen ca. 91,5m Seitenlänge die Masse anderer mesopotamischer Ziqqurratbauten weit übertraf und nur in der um 1250a von Untaš-GAL erbauten elamitischen Ziqqurrat von Čoga Zanbil/Dūr Untaš eine (noch grössere) Entsprechung findet, nimmt VON SODEN an, die Ziqqurrat von Babylon sei in Anlehnung an diejenige von Čoga Zanbil konzipiert worden. Da Etemenanki im sog. Kedarlaomer-Text, der von einer Zerstörung Babylons durch Šutruk-Naḫḫunte I. (ca. 1185-1155a) handelt, nicht genannt wird, geht VON SODEN weiter davon aus, dass die Ziqqurrat demnach um 1160a noch nicht bestanden haben könne. Nächstliegender Kandidat für die Planung und Erbauung Etemenankis wäre deshalb nach VON SODEN Nebukadnezzar I. (ca. 1123-1101a), der Susa eroberte und dabei die Marduk-Statue wieder nach Babylon zurückführte. "Bei dieser Gelegenheit hat er sicher[!] die nur 30 km entfernte Stadt Dur-Untaš besucht und die alle damaligen babylonischen Hochtempel an Grösse weit übertreffende Ziqqurrat dort gesehen. Es konnte gar nicht ausbleiben[!], dass ihm und einigen seiner Berater beim Anblick des Bauwerkes der Gedanke kam, in Babylon dem Gott Marduk eine Ziqqurrat von ähnlicher Grösse zu errichten."[216] Dieses Projekt habe dann allerdings zu Lebzeiten Nebukadnezzars I. nicht zu Ende geführt werden können:"Für die Babylonier der anderen Städte ...wurde es zum Anlass des Spottes und der Verurteilung, dass der König den angefangenen Riesenbau so früh verlassen musste und dass dann gleich nach seinem Tode oder kurze Zeit später die Bauarbeiten eingestellt wurden."[217]

---

211 Siehe dazu unten S. 525f.

212 So SPEISER, Word Plays 319 (= Oriental and Biblical Studies 56).

213 VON SODEN, Etemenanki vor Asarhaddon 256 (= Bibel und Alter Orient 138). Methodologisch ist VON SODEN entgegenzuhalten, dass er nicht zwischen Belegen für die Ziqqurrat und solchen für den *Namen* "Etemenanki" differenziert. Vor kurzem hat L. JAKOB-ROST die Grundrisszeichnung einer Ziqqurrat bekannt gemacht (VAT 8322 + 12'886), welche die Beischrift *bīt* (É) *zíq-r*[*a-t*]*e šá* ^{d}*Marduk* (AMAR.UTU) "Ziqqurratheiligtum(?) des Marduk" trägt (Zur Zikkurrat von Babylon 59-62). Zeichnung und Beischrift könnten sich auf den Vorgängerbau B von Etemenanki beziehen (siehe oben Anm. 80).

214 Eine andere Zuweisung als die an den 'Jahwisten' und eine andere Datierung des 'Jahwisten' als ins 10./9.Jh. erwägt er nicht (vgl. zur Datierung des 'Jahwisten' überblickshalber Bibel und Alter Orient 134.139.147.174.177f.182f.218 Anm. 8).

215 Etemenanki vor Asarhaddon 258 (= Bibel und Alter Orient 142).

216 Ebd.

217 Ebd. 262 (= Bibel und Alter Orient 146).

Wie so oft droht auch in diesem Falle eine Hypothese beim Übertritt in ein benachbartes Fachgebiet zur vorausgesetzten Tatsache zu werden: Jüngere exegetische Stellungnahmen zu Gen 11,1-9 gehen unter ausdrücklicher Berufung auf VON SODEN einfach davon aus, dass der Bau von Etemenanki unter Nebukadnezzar I. begonnen worden sei[218], und haben dann auch keine Mühe, im 'Turm' der von ihnen angenommenen Vorlage von Gen 11,1-9(*) eben diesen Vorgängerbau wiederzuerkennen.

Demgegenüber ist aber darauf zu bestehen, dass VON SODENs Hypothese bestenfalls eine Vermutung, mehr noch eine Aufreihung von verschiedenen Vermutungen unter argumentativem Sachzwang darstellt. Die dreifache Voraussetzung, dass Gen 11,1-9 von einer Ziqqurrat handle, dass die Erzählung dem sog. 'Jahwisten' zuzuschreiben und dass dieser ins 10. bzw. 9. Jh. zu datieren sei, müsste ja zunächst einmal begründet werden. Die Nachgrabungen von 1962 haben überdies gezeigt, dass VON SODENs Annahme, nicht erst der spätassyrisch-neubabylonische Bau, sondern bereits der Vorgängerbau von Etemenanki habe die gewaltige Seitenlänge von ca. 91m gehabt, nicht zutrifft.[219] Damit entfällt auch die Notwendigkeit des direkten Anschlusses von Etemenanki an die Ziqqurrat von Čoga Zanbil/Dur Untaš, mit ihr die ganze – weitgehend auf Spekulation beruhende – 'Elamite connection' und schliesslich auch die Datierung des Vorgängerbaus von Etemenanki in die Regierungszeit Nebukadnezzars I.

Dass der spätassyrisch-neubabylonischen Ziqqurrat Etemenanki Vorgängerbauten vorausliegen, ist unzweifelhaft, bezeugen dies doch übereinstimmend Sanherib und Esarhaddon wie auch der archäologische Befund. Datieren lassen sich beim heutigen Stand unserer Kenntnisse allerdings weder der Lehmziegelkern (A) noch die erste Ummantelung (B). Möglicherweise hängt eine der beiden Vorstufen mit der in *Enūma eliš* VI 63 genannten Ziqqurrat[220] zusammen. Was aber die Frage der Verbindung *dieser* Vorgängerbauten mit Gen 11,1-9 betrifft, ist nun abschliessend auf Bautechnik und -materialien einzugehen.

b) Eine archäologische Beobachtung zur Bautechnik

Weiter oben wurde die These vertreten, dass der Beginn der Backsteinummantelung evtl. von Esarhaddon stammen könnte, dass die Hauptmasse des Mantels C aber in die Zeit Nabupolassars bzw. Nebukadnezzars zu datieren ist. Im Blick auf Gen 11,1-9 ist nun eben entscheidend, dass die *beiden* aufgrund der Nachgrabungen von 1962 diagnostizierten Vorgängerbauten, sowohl die aus ungebrannten Lehmziegeln durchgemauerte, durch horizontale Einlagen aus Schilf verstärkte älteste Ziqqurrat A (Kernmassiv) als auch die Ziqqurrat B mit dem holzverankerten Lehmziegelmantel (soweit von ihnen überhaupt materielle Reste übriggeblieben sind) Bauten aus *ungebrannten* Lehmziegeln waren.[221]

Die Materialnotizen von Gen 11,3 sind immer wieder als Hinweise auf das typisch mesopotamische Ambiente der Erzählung gewertet worden. Man hat dar-

---

218 Siehe oben Anm. 137 und 139.

219 Vgl. oben bes. Anm. 80.

220 Vgl. Anm. 204.

221 SCHMID, Ergebnisse 110; vgl. oben S. 216ff.

ob in der Regel übersehen, dass der Vers auch eine mit dem Motiv der «einerlei Wörter» (V. 1b) verknüpfte stilistisch-literarische Funktion hat. Dies ist an anderer Stelle zu begründen[222]; hier interessiert zunächst nur ein ganz banaler Sachverhalt: die Materialnotizen lassen sich mit dem archäologischen Befund für die Vorgängerbauten von Etemenanki nicht vereinbaren!

Anders formuliert ergibt sich aus dieser Feststellung folgende Konsequenz: Gen 11,3 kann bestenfalls mit der Backstein/Bitumen-Ummantelung C, nicht aber mit einer der früheren Baustufen der Marduk-Ziqqurrat verbunden werden. Sollte sich die Erzählung Gen 11,1-9 unter Einschluss von V. 3 trotz der in Kap. 5.31.-32. vorgetragenen Bedenken auf die Ziqqurrat von Babylon beziehen, dann kann die Erzählung frühestens zur Zeit Esarhaddons verfasst worden sein. Wahrscheinlicher ist m.E., dass V. 3(a*βγ*.b)+4a*α* sowie die redaktionsgeschichtlich damit zusammenhängenden Textelemente V. 1b und 9a einer Bearbeitung aus neubabylonischer Zeit entstammen.[223] Doch sei hier den Analysen und Thesen von Teil B nicht vorgegriffen.

5.34. Parallelen zu Gen 11,1-9 in *Enūma eliš*?

Im Gegensatz zur communis opinio der Exegeten hat E.A. SPEISER stets die Auffassung vertreten, die mesopotamischen Motive in Gen 11,1-9 würden nicht auf Realienkenntnis der Ziqqurratarchitektur beruhen, sondern müssten als Entlehnungen aus mesopotamischer Traditionsliteratur verstanden werden.[224] "The assumption...that the actual source was monumental fails to stand the test of closer probing"[225]: dagegen spreche, dass es neben der Ziqqurrat von Babylon viele andere entsprechende Bauten gab, so dass nicht einsichtig wäre, weshalb der biblische Verfasser gerade Etemenanki zum Gegenstand seiner Polemik genommen hätte, und dass die ältesten epigraphischen Zeugnisse für Etemenanki (wie bereits erwähnt) Jahrhunderte jünger seien als die biblische Erzählung. Letzterer Einwand soll uns hier nicht beschäftigen, da eine zeitliche Einordnung der Erzählung erst nach eingehender exegetischer Untersuchung möglich ist.

Als Ausgangspunkt einer der Schilderung des Bauprojektes in Gen 11,1-9 zugrundeliegenden literarischen Tradition sieht SPEISER eine Passage aus dem babylonischen Weltschöpfungsmythos *Enūma eliš* an, welche vom Bau des

222 Siehe dazu unten bes. 8.2.

223 Siehe zu dieser Babel-'relecture' unten 10.2.

224 Word Plays 317-323 (= Oriental and Biblical Studies 53-61); Kommentar 75f.

225 Word Plays 317 (= Oriental and Biblical Studies 53).

Mardukheiligtums Esagila handelt. Die Episode sei hier um der besseren Situierung willen in extenso zitiert:[226]

En. el. VI 47 *^{d}a-nun-na-ki pa-a-šu-nu i-pu-šu-ma*
Die Anunnaki öffneten ihren Mund und

48 *a-na ^{d}Marduk* (AMAR.UTU) *be-li-šú-nu šu-nu iz-zak-ru*
sprachen ihrerseits zu Marduk, ihrem Herrn:

49 *i-nanna*(^{d}ŠEŠ.KI) *be-lí šá šu-bar-ra-ni taš-ku-nu-ma*
"Nun, Herr, der du unsere Befreiung (von der Fron) bewirkt hast,

50 *mi-nu-ú dum-qa-a-ni ina maḫ-ri-ka*
was soll unsere Dankesgabe dir gegenüber sein?

51 *i ni-pu-uš pa-rak-ki šá na-bu-ú zi-kir-šu*
Wohlan, machen wir (das), dessen Name 'Heiligtum' sei[227],

52 *ku-um-muk-ku lu nu-bat-ta-ni i nu-šap-ši-iḫ qer-bu-uš-šu*
dein heiliger Raum[228] sei es, wo wir die Nacht verbringen!
Wohlan, wir wollen in ihm ruhen!

53 *i ni-id-di pa-rak-ku né-me-da a-šar-šú*
Wohlan, gründen wir ein/das Heiligtum,
ein Ruheplatz (sei) seine Stätte![229]

54 *ina u_4-mi šá ni-ka-aš-šá-da i nu-šap-šaḫ qer-bu-uš-šu*
Am Tag, an dem wir (dort) ankommen,
wohlan, wollen wir in ihm ruhen."

55 *^{d}Marduk* (AMAR.UTU) *an-ni-tu ina še-me-e-šú*
Als Marduk dies hörte,

56 *ki-ma u_4-mu im-me-ru zi-mu-šú ma-ʾa-diš*
erstrahlte sein Antlitz prächtig wie der Tag:

---

[226] Im folgenden kann nicht mehr als ein Mischtext geboten werden, der im Wesentlichen auf LAMBERT/PARKER, *Enūma eliš* 35f, beruht; vgl. zudem bes. LABAT, Le poème babylonien de la création 148-151; VON SODEN, Neue Bruchstücke 4-6; für Übersetzungen vgl. AOT^{2} 122f (E. EBELING); ANET^{3} 68f (E.A. SPEISER); A. HEIDEL, The Babylonian Genesis. The Story of Creation, Chicago ^{2}1951, 48f; LABAT, Les religions 61. Vgl. weiter MORAN, A New Fragment 262-265.

[227] So die übliche Übersetzung; andere Möglichkeit:"machen wir ein Heiligtum, dessen Name genannt wird"; vgl. CAD N/1 34b s.v. *nabû* A [1.b.3'.]:"let us build a sanctuary whose name is famous(?)".

[228] *Kummu* bezeichnet die Cella als den Privatraum des Gottes; vgl. CAD K 533f s.v.

[229] CAD N/2 157 s.v. *nēmedu* [3.a.] übersetzt technischer:"let us set up a throne dais, a cult platform therein"; angesichts der allgemeineren Verwendung von *parakku* im weiteren Kontext der Stelle erscheint mir dies etwas gepresst.

57 *ep-šá-ma*[230] *Bābilī* (KÁ.DINGIR.MEŠ)^{ki} *šá te-ri-ša ši-pir-šú*
"So baut Babylon, dessen Herstellung ihr erbeten habt,

58 *lib-na-[a]t-su lip-pa-ti-iq-ma pa-rak-ka zuq-ra*[231]
sein Ziegelwerk werde geformt. Baut hoch das Heiligtum![232]"

59 ^{d}*a-nun-na-ki [i]t*$^{?}$*-ru-ku al-la*
Die Anunnaki schwangen die Hacke,

60 *šat-tu iš-ta-at li-bit-ta-šú [il-tab-nu]*
ein (ganzes) Jahr lang ziegelten sie seine Ziegel[233].

61 *ša-ni-tu šattu* (MU.AN.NA) *ina ka-šá-di*
Als das zweite Jahr anbrach,

62 *šá* É-sag-íla *mi-iḫ-rit apsî* (ZU.AB) *ul-lu-u re-ši-šú*
erhoben sie, dem Apsu gegenüber (entsprechend?[234]),
das Haupt Esagilas.

63 *ib-nu-ú-ma ziq-qur-rat apsî* (ZU.AB) *e-li-té* ($^{var.}$*-ta*)[235]
Als sie die hohe Ziqqurrat des Apsu gebaut hatten,

64 *a-na* ^{d}*A-num* (bzw. ^{d}*Marduk* (AMAR.UTU)!?[236]) ^{d}*En-līl* ^{d}*E-a*
bīta(É)*-šú*[237] *ú-kin-nu šub-tam*

---

[230] Vgl. CAD L 179a s.v. *libittu* [2.].

[231] Ganz anders las vordem noch LABAT, Le poème babylonien 148f: *lib-ba-na alâ* (sic!) *lip-pa-ti-iq-ma pa-rak-ka ib-ra* "Qu'on construise la ville, qu'on bâtisse solidement(?) le sanctuaire." Diese Lesung, die natürlich sofort an das Nebeneinander von «Stadt» und 'Turm' in Gen 11,1-9 erinnert, ist jedoch mit Sicherheit auszuschliessen.

[232] Anstatt *zuq-ra* (vgl. AHw III 1513a s.v. *zaqāru* [G.2.b.]; CAD Z 55b [1.]) kann auch *zuk-ra* gelesen und dann übersetzt werden:"Nennt es 'Heiligtum'!" (vgl. Z. 51; so VON SODEN, Neue Bruchstücke 4; ihm folgt SPEISER in ANET^3 68b).

[233] CAD A/1 357a s.v. *allu* [b.2'.] weist zu Recht darauf hin, dass die Sequenz Hacke-(Tragkorb)-Ziegelherstellung Fronarbeit impliziert (vgl. die dort genannten Parallelen!). Man beachte den Kontrast zu Z. 49!

[234] So MORAN, A New Fragment 262f; LAMBERT, zitiert bei WENHAM 237:"a replica of the Apsû". Siehe dazu gleich!

[235] Position und Konstruktion von *elīte* sind problematisch; in der Regel übersetzt man wie hier, und die Var. *-ta* der Sultantepe-Version bestätigt dies; vgl. aber SPEISER, Word Plays 320 (= Oriental and Biblical Studies 57) mit Anm. 2:"the temple tower of the upper *apsû*", eine Übersetzung, die im Falle der Sultantepe-Version ausgeschlossen ist.

[236] Wo früher immer ^{d}*Marduk* gelesen wurde, lesen LAMBERT/PARKER 36; CAD K 165a s.v. *kânu* A [3.d.]; JACOBSEN, The Treasures of Darkness 181; LABAT, Les religions 61 nun (im Anschluss an IV 146?) nun ^{d}*Anum*.

[237] So VON SODEN, Neue Bruchstücke 4. "Die Frage ist wohl erlaubt, ob hier ein Traditionsfehler für *qé-reb-šú ú-kin-nu šub-tú* vorliegt" (R. BORGER, Rez. LAMBERT/PARKER: OLZ 64 [1969] 457).

gründeten sie für Anu (bzw. Marduk!?), Enlil und Ea[238],
dessen Tempel(?) als Wohnung.

65 *ina tar-ba-a-ti ma-ḫar-šú-nu ú-*[*ši*]*-ba-am-ma*
Majestätisch (lit. in Rangerhöhung) setzte er (Marduk) sich
in ihrer Gegenwart[239] und

66 *šur-šiš* É-šár-ra *i-na-aṭ-ṭa-la qar-na-a-šú*
auf die Basis von Ešarra schauten seine Hörner herunter[240].

67 *ul-tu* É-sag-íla *i-pu-šu ši-pir-šu*
Nachdem sie den Bau von Esagila vollendet hatten,

68 ^{d}*a-nun-na-ki ka-li*(bzw. *ramān*(NI)!?)[241]*-šu-nu pa-rak-ki-šu-nu ip-taš-ma*
machten sich die Anunnaki ihrerseits ihre eigenen Heiligtümer, und

69 {*300* ^{d}*í-gì-gì šá šá-ma-mi*[242] *u 600 šá apsî* (ZU.AB)
kalî(DÙ)*-šú-nu paḫ-ru* }
300 Igigi des Himmels und 600 (mit denen) des Apsu[243]
versammelten sich alle.

70 *be-lum i-na paramāḫi* (BARA.MAḪ) *šá ib-nu-u šu-bat-su*
Der Herr, auf dem 'Hochsitz', den sie als seine Wohnung gebaut hatten,

71 *ilī* (DINGIR.DINGIR) *abbē*(AD.MEŠ)*-šú qé-re-ta-šú uš-te-šib*
liess die Götter, seine Väter, sich zu seinem Bankett hinsetzen
(und sprach):

72 *an-nam Ba-ab-ì-lí šu-bat na-ár-me-ku-un* ($^{var.}$ *na-ra-mi-ku-un*)
"Dies ist Babylon, euer Aufenthaltsort ($^{var.}$ euer Lieblingssitz).

---

238 MORAN, aaO. 263f, versteht "Enlil und Ea" als Apposition zu Marduk (vgl. die Parallelisierungen Enlil/Ešarra/Etemenanki und Ea/Apsû/Esagila); in der Tat war bisher nur davon die Rede, dass Marduk ein Tempel gebaut werden solle. Die Erklärung fällt allerdings dahin, wenn ^{d}*Anum* zu lesen ist.

239 Vgl. AHw III 1328b s.v. *tarbītu(m)* [1.]; anders noch in ZA 47, 4: *ú-ṭ*[*ib*]*-ba-am-ma* "er machte es schön" (vgl. SPEISER in ANET^{3} 69).

240 Die Deutung von CAD N/2 126a s.v. *naṭālu* [5.a.]:"its (the temple's) horns point toward the base of (the heavenly) Ešarra" ist abzulehnen, da im vorliegenden Kontext eine Unterscheidung von irdischem und himmlischem Ešarra ganz unbegründet ist; vgl. noch einmal anders LABAT, Les religions 61:"et, de sa base, à ses cornes, ils contemplent l'Esharra". Bezieht man das Suffix auf Marduk, was syntaktisch am naheliegendsten ist, dann ist hier von einer Inspektion des Bauwerks durch den auf seiner Spitze thronenden Herrn die Rede. Das Motiv "Hinunterschauen" hebt die Höhe des Baus hervor.

241 VON SODEN, Neue Bruchstücke 4.

242 AHw I 61b s.v. *apsû(m)* [2.d.] liest *ana šamāmi*(?) *u*! *ana*! *a.*, ebd. I 367a s.v. *Igigu* [2.] jedoch *ša šamê.*

243 Übersetzung mit LABAT, Les religions 61.

73 *nu-ga-a aš-ru-uš-šu* [*ḫi-du*]*-ta-šu taš-ba-a-ma*[244]
Singt freudig an diesem Ort, feiert sein Fest."

74 *ú-ši-bu-ma ilū* (DINGIR.DINGIR) *rabûti* (GAL.GAL)
Da liessen sich die grossen Götter nieder,

75 *zar-ba-ba iš-ku-nu ina qé-re-e-ti uš-bu*
den Bierkrug tischten sie auf, als sie sich zum Bankett setzten.

(...)

Eine ausführliche Exegese der Episode kann an dieser Stelle nicht geboten werden; uns interessieren hier nur die möglichen Berührungen mit Gen 11,1-9. SPEISER notiert diesbezüglich folgende Elemente:

a) Z. 62: *ša* É-sag-íla *miḫrit apsî ullû rēšašu "sie erhoben das Haupt Esagilas miḫrit apsî"; vgl. Gen 11,4aβ.*

Was im babylonischen Text zweifellos ein Wortspiel zum Tempelnamen É-sag-íla "Haus (der) Erhebung des Hauptes"[245] darstellt, interpretiert SPEISER im Sinne der Metapher "das Haupt zum Himmel erheben". Die Frage ist, wie man *miḫrit apsî* zu verstehen hat. Die obige Übersetzung bleibt neutral. VON SODEN versteht *miḫirtu* an dieser Stelle als "Frontbau"[246]; MORAN und CAD übersetzen "counterpart"[247], LAMBERT "replica"[248]. Für SPEISER jedoch ist "the only suitable connotation of *miḫrit apsî...*'towards heaven'"[249]. Er stützt diese Auffassung mit dem Hinweis auf eine Inschrift Esarhaddons, die vom Bau der Aššur-Ziqqurrat Ešarra handelt:

Esh., Ass. A

V 1 *šattu ištēt* (AD.ME.GAN.AŠ.AM) **2** *il-bi-nu libittu* (SIG_4)
"Ein Jahr lang ziegelten sie Ziegel

(...)

27 *šá-ni-tum šattu* (MU.AN.NA) **28** *ina ka-šá-di*
Als das zweite Jahr anbrach,

29 *šá* É-šár-ra *(...)* **31** *a-na šamê* (AN-*e*) **32** *ul-li re-še-e-šu*
erhöhte ich Ešarras Haupt zum Himmel."[250]

---

[244] Vgl. CAD N/1 124a s.v. *nagû*.

[245] Dieser Name lässt sich für sich allein genommen kaum mit Gen 11,4 in Beziehung setzen (gegen KRAELING, The Earliest Hebrew Flood Story 282), da das "Erheben des Hauptes" auch schlicht als Metapher für Zuversicht, Stolz und Freude verstanden werden kann. Der Name É-sag-íla benennt das Heiligtum als den Ort, an dem (sowohl Götter wie Menschen) zufrieden sein können.

[246] AHw II 640b s.v. *meḫertu* [4.b.].

[247] Vgl. MORAN, A New Fragment 262; CAD M/2 51b s.v. *miḫirtu* A [2.b.].

[248] Zitiert bei WENHAM 237.

[249] Word Plays 320f (= Oriental and Biblical Studies 57).

[250] BORGER, Die Inschriften Asarhaddons 4f.

Die Passage formuliert, was die zitierten Auszüge betrifft, ganz parallel zu *Enūma eliš* VI 60-62, anstelle von *miḫrit apsî* steht jedoch *ana šamê*. Sie zeigt, dass die Tempelbauschilderung in *Enūma eliš* wohl tatsächlich als literarischer Prototyp für die Schilderung eines Ziqqurratbaus verwendet werden konnte. Ob nun aber jedes Detail der Vorlage von der wesentlich jüngeren Adaptation Esarhaddons her interpretiert werden darf, ist fraglich[251], besonders wenn man berücksichtigt, dass die Inschrift Esarhaddons selbst zwischen *apsû* und *šamê* klar unterscheidet.[252] Der Begriff *apsû* wird zudem weder in *Enūma eliš* noch m.W. sonstwo zur Bezeichnung des oberen Himmelsozeans verwendet.[253] SPEISERs Hypothese, וראשו בשמים in Gen 11, 4aβ gehe ursprünglich auf *ša* É-sag-íla *miḫrit apsî ullū rēšašu* zurück, hat deshalb wenig Wahrscheinlichkeit für sich.

b) Z. 58 und 60: die Erwähnung des Ziegelwerks; vgl. Gen 11,3.

SPEISER bemerkt zu Recht, dass die Materialangaben in V. 3 zunächst befremdlich wirken: "This particular detail is surely not material to the biblical version. In fact, it bothered the Hebrew writer sufficiently to cause him to include a clause for the benefit of his readers to explain that the use of bricks was a peculiarity of Mesopotamia. Obviously, therefore, the detail was put in because it figured prominently in the original account, the year-long preparation of the individual bricks being a vital part, together with the laying of the foundation brick, of the ritual connected with monumental architecture in Mesopotamia."[254]

Für die detaillierte Interpretation von V. 3 sei auf Kap. 8.2. verwiesen. SPEISERs Argument ist entgegenzuhalten, dass in der biblischen Erzählung das Ritual des Gründungsziegels mit keinem Wort erwähnt wird, dagegen aber bes. die Verwendung von Backstein und Bitumen hervorgehoben wird, ein Aspekt, der in *Enūma eliš* völlig fehlt – ja fehlen muss, da für den hier geschilderten Bau ja nur sonnengetrocknete *libittu*-Lehmziegel verwendet werden. Umgekehrt lässt sich hinzufügen, dass der biblische Text, wäre er in der Tat von einer mesopotamischen literarischen Vorlage beeinflusst, als Bezeichnungen für Ziegel und Bitumen wohl kaum die, wie zu zeigen sein wird, bautechnisch nicht ganz adäquaten Begriffe לבנה/ים und חמר verwendet, sondern die in entsprechenden akkadischen Texten konstante Verbindung *ina kupri u agurri* aufgenommen hätte (vgl. zu akk. *kupru* das hebr. Äquivalent כפר!).

c) Bau einer Ziqqurrat.

Entfallen die beiden zuvor genannten Berührungspunkte, so kann auch diesem dritten, nun isoliert dastehenden Aspekt nicht mehr viel Gewicht gegeben werden. Selbst wenn Gen 11,1-9 wie *Enūma eliš* vom Bau einer Ziqqurrat handeln würde, was aufgrund der in diesem Kapitel gemachten Beobachtungen ja zumindest sehr fraglich ist, könnte daraus allein weder auf litera-

---

[251] Vgl. auch MORAN, A New Fragment 262f Anm. 5.

[252] Vgl. nur in bezug auf É-ḫur-sag-gula VI 21-23:"Hochragend war sein Haupt und berührte den Himmel (*šamâmi endû*); unten (*šaplānu*) waren seine Fundamente bis in den *apsû* verwurzelt"; vgl. für Ešarra V 33-36:"oben erhöhte ich sein Haupt zum Himmel (*ana šamê*), unten festigte ich sein Fundament in der Unterwelt/Erde (*ina erṣeti*)" (BORGER, Die Inschriften Asarhaddons 5).

[253] Vgl. AHw I 61; CAD A/2 194-197 s.v. Trifft LABATs Wiedergabe von Z. 69 (s.o. Anm. 243) das Richtige, so stünde *apsû* hier gar in direktem Gegensatz zu *šamê*.

[254] Word Plays 321 (= Oriental and Biblical Studies 58f).

rische noch auf traditionsgeschichtliche Abstammung vom babylonischen Mythos geschlossen werden. SPEISERs Auffassung:"so much detailed correspondence, and in particularly the out-of-the-way reference to the bricks, adds up convincing proof that the underlying source was textual as opposed to monumental"[255], dürfte sich also kaum halten lassen.

Merkwürdigerweise hat SPEISER bei seiner Suche nach Berührungspunkten zwischen der Tempelbauschilderung in *Enūma eliš* VI und der biblischen 'Turmbau'-Erzählung drei weitere Gemeinsamkeiten übersehen:

d) Z. 51(.52).53(.54): Selbstaufforderungen (i "wohlan!") und Kohortativformen; vgl. הבה *Gen 11,3aβ.4aα(.7aα).*

Besonders Z. 51 und 53 sind hervorzuheben, da beidemale explizit das Bauprojekt angesprochen wird; wie in der biblischen Erzählung dienen Interjektion und Kohortative der Selbstaufforderung der Bauleute. Erzähltechnisch ist zudem interessant, dass die Anunnaki zwar zunächst Marduk die Frage stellen, womit sie ihm ihre Dankbarkeit für die Befreiung von der Fron ausdrücken könnten, dann aber nicht seine Antwort abwarten, sondern enthusiastisch sogleich ihr eigenes Projekt präsentieren. Dabei betonen sie nicht etwa die Vorteile, die dem hohen Gott aus dem Tempelbau erwachsen könnten, sondern sprechen unverhohlen die Annehmlichkeit an, welche ihnen selbst zugutekommen würde, nämlich, bei ihren zukünftigen Besuchen in Babylon ein Nachtlager zu haben!

e) Z. 51: ein berühmter Name; vgl. Gen 11,4aγ.

Folgt man bei der Übersetzung von Z. 51 dem (allerdings mit einem Fragezeichen versehenen) Vorschlag des CAD[256], dann wäre sowohl im babylonischen wie im biblischen Text der Ruhm eines Namens das durch das Bauprojekt beabsichtigte Ziel. Allerdings bliebe dieses Motiv in *Enūma eliš* auf den Tempel bezogen, während Gen 11,1-9 vom Streben der Bauleute nach ihrem eigenen Ruhm handelt.

*f) Narrative Makrostruktur: vom Baubeschluss zur Benennung als Bāb-ilī/*בבל*.*

Dieser Beobachtung kommt mehr Gewicht zu als der eben vorangegangenen; sie führt die unter d) genannte fort. Die narrative Makrostruktur der beiden Texte lässt sich schematisch wie folgt parallelisieren:

		<u>*Enūma eliš*</u>	<u>Gen 11,1-9</u>
	Einleitung	Z. 47-50	V. 1-2
A.	Baubeschluss	Z. 51-54	V. 3-4
	Göttliche Bestätigung	Z. 55-58	-
	Ausführung des Baus	Z. 59-64(.67-69)	-
B.	Visitation	Z. 65-66	V. 5
C.	Göttliche Sanktion	Z. 70-71	V. 7-8
D.	Benennung und Charakterisierung	Z. 72-73(.74-75)	V. 9

Allerdings sperren sich verschiedene Details (etwa die Tatsache, dass in Z. 67-69 noch einmal gebaut wird) gegen eine vollständige Parallelisierung der beiden Episoden; immerhin lässt das Schema deutlich zwei narrative Leerstellen (göttliche Bestätigung vor dem Bau, Ausführung

[255] Word Plays 322 (= Oriental and Biblical Studies 59).

[256] Vgl. oben Anm. 227.

des Baus) hervortreten, welche für das Verständnis der biblischen Erzählung von Bedeutung sein könnten.

Doch genug der Parallelisierung: sie kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass hier zwei Texte ganz verschiedener Herkunft, Gattung und Aussageabsicht vorliegen. Die Berührungspunkte zwischen *Enūma eliš* und Gen 11,1-9 sind zu unspezifisch, und es will aufgrund der verbleibenden, insgesamt schwererwiegenden inhaltlichen, narrativ-strukturellen und kontextuellen Divergenzen nicht gelingen, eine Abstammung der biblischen Erzählung von der babylonischen Tempelbauschilderung stringent nachzuweisen.[257]

Auch von dieser Seite ist also eine Bestätigung der üblichen Annahme, Gen 11,1-9 handle vom Bau der Ziqqurrat von Babylon, nicht zu erwarten. Die Evaluation hat gezeigt, dass die Ziqqurrathypothese, wenn sie auch nicht als unmöglich widerlegt und prinzipiell ausgeschlossen werden kann, jedenfalls nicht mehr, wie bisher üblich, fraglos vorausgesetzt werden darf. Gerade im letzten Abschnitt sind die Grenzen übereilter Komparatistik klar zutage getreten. Im Rahmen unserer Exegese von Gen 11,1-9 werden wir deshalb, was die inhaltliche Identifikation des Bauprojekts betrifft, in Fortführung des oben in Abschnitt 5.31. Gesagten zunächst von der inneralttestamentlich zu erhebenden Semantik von (עיר ו)מגדל auszugehen haben.[258]

---

[257] Vgl. zu dieser Frage noch den von SASSON gegen eine Verbindung von Gen 1 mit *Enūma eliš* formulierten Einwand, der mutatis mutandis auch für Gen 11,1-9 gelten kann, hinsichtlich der "unlikelihood that a Hebrew priest would have access to, or information about, a highly secret account, recounted in the late afternoon, in the holy temple of Marduk, during the Akitu festival" (The 'Tower of Babel' 214f Anm. 8).

[258] Siehe unten 8.3.

6. Die theologische Doktrin: der 'Turmbau' als symptomatisches Projekt menschlicher 'Hybris'

Sind wir mit der vorangehenden Diskussion der Ziqqurrat-Hypothese bis zur gegenwärtigen exegetischen Diskussion (oder besser: communis opinio) vorgestossen, so gilt es nun die zweite, stärker konzeptuell-systematisierende Interpretationslinie[1] zu verfolgen, welche zur heute ebenso gängigen Deutung geführt hat, der 'Turmbau zu Babel' sei letztlich als ein symptomatisches Projekt menschlicher 'Hybris' (bzw. *superbia*) zu verstehen. Diese Deutung schliesst die archäologisch-konkrete Ziqqurrathypothese keineswegs aus, sondern ergänzt sie auf philosophisch-theologischer Ebene. Sie teilt mit jener Hypothese die einseitige Konzentration auf den 'Turm', ist jedoch sozusagen versionenunabhängig: ob der 'Turm' zu Babel oder an dem nicht lokalisierbaren Ort *Συγχυσις/Confusio* (LXX, VetLat) gebaut wurde, ist für die Hybris-Interpretation zunächst nicht wichtig, da sie die wesentliche Aussage der Erzählung ohnehin nicht an der Textoberfläche, sondern in einer verborgenen Tiefenstruktur des Textes wahrnimmt. Auch mit dem konkreten Toponym "Babel" hat sie keine Probleme, insofern "Babel" seit der frühen Apokalyptik den Typos der gottfeindlichen, überheblichen Weltmacht darstellt.

Das folgende Kapitel versucht, in relativ groben Zügen die Geschichte dieser für die Exegese *theologisch* einflussreichen Interpretation nachzuzeichnen.[2] Es setzt bei einigen signifikanten frühkirchlichen Stellungnahmen ein, um dann die Rezeption des 'Turmbaus' als eines Projekts menschlicher *superbia* bes. in der abendländischen Theologie bis zur theologischen Interpretation der Erzählung in der modernen Exegese zu verfolgen. Auch wenn hier die Linien nicht bis ins letzte Detail ausgezogen werden können, soll doch deutlich werden, wie stark sich die Exegese bei ihrem Verständnis von Gen 11,1-9 durch systematisch-theologische Vorgaben (von der Hybris/*superbia*-Konzeption bis zu dialektischer Rechtfertigungstheologie) hat leiten lassen.

---

[1] Vgl. oben S. 180!

[2] Auf eine in der patristischen Literatur nicht unbedeutende Diskussion zur Frage, welches die Ursprache der 'Turmbauer' gewesen sei (Hebräisch? Syrisch? ...), wird im folgenden nicht eingegangen, da sie für die exegetische Interpretation von Gen 11,1-9 irrelevant ist. Vgl. dazu TESTA, La dottrina teologica sulla "generazione della secessione" 33-53; TROIANO, L'episodo della torre di Babele 69-84.

6.1. Einige Hinweise zur theologischen Rezeption von Gen 11,1-9

6.11. Der neue 'Turm' des einen Glaubens

Die vor 150p verfasste christliche Apokalypse *Hirt des Hermas*[3] schildert in der dritten von fünf Visionen einen die Kirche symbolisierenden 'Turmbau':[4]

"Über den Wassern" (ἐπι των ὑδατων) wird aus "leuchtenden viereckigen Steinen" ein "*grosser Turm*" (πυργον μεγαν) gebaut. Dabei wird zwischen Steinen, die aus dem Wasser kommen, und Steinen, die von der Erde stammen, unterschieden. Die ersteren passen mühelos in die Baustruktur, so dass "der Turm wie aus einem (einzigen) Stein erbaut schien", während von den Steinen der Erde einige ebenfalls verwendet werden, andere noch unbearbeitet neben dem Turm liegen, wieder andere unbrauchbar beiseite bleiben oder gar zerbrochen oder weggeworfen werden (10,4-9 = Vis III 2,4-9). Auf die Frage des Sehers nach dem Sinn dieser Vision werden ihm von einer alten Frau (der Sibylle als dem Symbol der offenbarenden Kirche) die "Gleichnisse des Turms" (τας παραβολας του πυργου) gedeutet:"Der Turm, den du gesehen hast, *ich bin es, die Kirche...*" Der Turm werde über Wasser gebaut, "weil euer Leben durch das Wasser (der Taufe) gerettet wurde". Entscheidend ist der Hinweis auf den Bauherrn:"Der Turm wurde durch den Ausspruch des allmächtigen und glorreichen *Namens* begründet (τεθεμελιωται δε ὁ πυργος τῳ ῥηματι του παντοκρατορος και ἐνδοξου ὀνοματος)[5] und wird durch die unsichtbare Kraft des Herrn festgehalten (κρατειται δε ὑπο της ἀορατου δυναμεως του δεσποτου)" (11 = Vis III 3).

Die verschiedenen Arten von Steinen repräsentieren die verschiedenen Bauelemente dieses eigenartigen 'Kirchturms': Die weissen eckigen, welche sich so mühelos zueinander fügen, sind die Apostel, Bischöfe, "Lehrer" (διδασκαλοι) und Diakone, welche ihr Amt "für die Erwählten Gottes ausüben" und dabei "stets sich aufeinander abstimmen (παντοτε ἑαυτοις συνεφωνησαν[!]), unter sich Frieden halten, sich gegenseitig anhören" und deshalb "zueinander stimmen" (συμφωνουσιν [!]). Die aus dem Wasser kommenden Steine sind die, welche für den "Namen Gottes" gelitten haben. Die von der Erde stammenden Steine stellen das restliche Christenvolk dar: die Rechtschaffenen, die neu hinzutretenden Kandidaten, die Abgefallenen, die Büsser. Letztere bleiben in der Nähe des Turms, da sie noch für den Bau verwendet werden könnten. Bekehren sie sich jedoch nicht bis zur Vollendung des Turms, dann wird für sie kein Platz mehr sein, und sie werden nur noch "beim Turm bleiben" können (13-15 = Vis III 4-7).

---

[3] Vgl. überblickshalber TRE XV 100-108 (R. STAATS).

[4] R. JOLY, Hermas. Le Pasteur. Introduction, texte critique, traduction et notes (SCh 53), Paris 1958, 102-125; vgl. M. DIBELIUS, Der Hirt des Hermas, in: Die Apostolischen Väter [HNT Ergänzungsband], Tübingen 1923, bes. 458-481.

[5] Die Übersetzung von ῥημα mit "Ausspruch" will die Frage, ob der Turm durch das "Wort des Namens (= Gottes)" oder durch das "Aussprechen des Namens (Gottes)" gehalten wird, bewusst offen lassen. ὀνομα scheint an dieser Stelle Gott, nicht Christus zu bezeichnen.

Die Deutung des Bildes geht also davon aus, dass der Turm zu Ende gebaut werden wird (12 = Vis III 4,1f; 16 = Vis III 8,9), d.h. dass die Parusie nahe bevorsteht. Der Turm der Kirche soll in der kurzen noch verbleibenden Zeit auferbaut werden; immer wieder wird im folgenden das *οἰκοδομειν* bzw. die *οἰκοδομη του πυργου* in Erinnerung gerufen. Nichts soll diesen Bau unnötig verzögern: auf die Vision folgt denn auch gleich eine Ermahnung zum Frieden und zur Einheit im Glauben sowie eine Warnung vor Spaltungen (16f = Vis III 8f).

Auf die Visionen folgen zwölf "Gebote", sodann zehn "Gleichnisse". Die Vision vom Turmbau wird im neunten, vermutlich nicht zur ursprünglichen Komposition gehörigen Gleichnis wiederholt und ergänzt, und zwar in dem Sinne, dass der (nun inmitten einer gewaltigen *Ebene* situierte!) Bau vor seiner Vollendung unterbrochen wird:"Er kann nicht zu Ende gebaut werden, wenn sein Herr den Bau noch nicht geprüft hat, um verdorbene Steine zu ersetzen; wird der Turm doch nach *seinem* Willen erbaut" (80-82 = Sim IX 3-5). Der Besitzer kommt dann in der Tat (riesengestaltig) zur *Inspektion*, entfernt sich danach aber wieder; es wird gesagt, er würde später (u.U. zu einem überraschenden Zeitpunkt) wiederkommen. Dies gibt dem "Hirten" die Gelegenheit, nach der Inspektion den Bau den Anweisungen des Besitzers entsprechend vollkommen herzurichten:"In der Tat war der Turm so gut gebaut, dass ich bei ihrem Anblick in ihm zu wohnen begehrte, denn er war wie aus einem einzigen Stein gebaut, ohne dass man eine Spalte gesehen hätte. (...) Ja sie schien mir ein Monolith zu sein" (83-86 = Sim IX 6-9).[6]

Auch dieses Gleichnis wird noch einmal auf die Kirche gedeutet: der Turm besteht aus all denen, die "den *Namen* des Sohnes Gottes genommen haben", und symbolisiert ihre (geradezu monolithische) *Einheit*:"ein Leib, ein Sinn, ein Geist, ein Glaube, eine Liebe: dann wird der Sohn Gottes zufrieden sein und sich freuen in ihrer Mitte, sein reines Volk wiedergefunden zu haben" (95,4 = Sim IX 18,4; vgl. 90,7; 94,4 = Sim IX 13,7; 17,4).[7]

Es stellt sich die Frage, ob diese Schrift eine Art Gegenbild zu Gen 11,1-9 entwerfen will oder ob sie das Turmbild ganz unabhängig von der alttestamentlichen 'Turmbau'-Erzählung verwendet. Eine explizite Bezugnahme liegt jedenfalls nicht vor.[8] Doch deuten Stichworte (etwa das auffällige *συμφωνουσιν* der Steine, welches darauf hinweist, dass beim Turmbild des Hermas nicht nur die Festigkeit, sondern die *Einheit* das tertium comparationis darstellt, die Bedeutung des *Namens*, die Lokalisierung des Turms inmitten einer *Ebene* usw.)[9]

---

[6] JOLY, aaO. 294-311; vgl. DIBELIUS, aaO. 601-626.

[7] Ebd. 320f.330f.332f. Vgl. für die Einheitsformeln Eph 4,4; Apg 4,32 u.ö.

[8] Dass Hermas "*offensichtlich in bewusster Antithese* zum Turm von Babel" behaupte, "dass die Kirche Gottes, indem sie alle Völker in einem Glauben versammelt, *den Fluch* der vorchristlichen Sprachen- und Völkertrennung *unwirksam gemacht* habe" (BORST, Der Turmbau von Babel I 228; Hervorhebungen von mir), ist eine durch den Text nicht gedeckte Übertreibung.

[9] Und natürlich die Wendung *τον πυργον οἰκοδομειν*: Wenn man sieht, wie selbstverständlich schon frühjüdische, dann viel konsequenter aber frühchristliche Schriften *den* 'Turm' von Gen 11,1-9 einfach *τον πυργον* nennen, kann man sich des Verdachts eines impliziten Rückbezugs auch im "Hirten des Hermas" nicht erwehren. Das bekannte, an apokalyptische

sowie die Verbindung der Motive darauf hin, dass zwischen den beiden Texten eine Beziehung bestehen dürfte.[10]

Das wäre dann wohl so zu verstehen, dass die Kirche nun eine Einheit darstellt bzw. darstellen soll, wie sie in Gen 11,1-9 anfänglich vorausgesetzt war, dort aber wegen der falschen Motivation zerbrechen musste. Allerdings: an *diesem* Turm bauen nun Engel, nicht mehr Menschen; und nicht mehr «die ganze Erde» ist in ihm geeint, sondern nur die Gemeinschaft der Erwählten. *Dieser* Turm aber, so jedenfalls die Überzeugung des Hermas, kann im Gegensatz zu demjenigen der Zerstreuung zu Ende gebaut werden; Gott wird ihn nicht zum Umsturz bringen, im Gegenteil: Gottes Macht hält ihn gerade fest.[11]

6.12. Die Moralisierung der Episode bei den frühen Apologeten

Das älteste Zeugnis für eine christliche Interpretation von Gen 11,1-9, die sich explizit auf den biblischen Text bezieht, findet sich im "Dialog mit Tryphon" *Justins des Märtyrers* (gest. 165). In einer längeren Kommentierung von

---

Traditionen anschliessende Motiv von der christlichen Gemeinde als einem "Bau" (*οἰκοδομη*) gehört grundsätzlich in denselben Vorstellungsbereich und dürfte der primäre Bedeutungsspender für das Turmbaubild des Hermas sein. Vgl. dazu PH. VIELHAUER, Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom Neuen Testament bis Clemens Alexandrinus, Heidelberg 1939 (156-162 zu Hermas); und zuletzt I. KITZBERGER, Bau der Gemeinde. Das paulinische Wortfeld *οἰκοδομή/(ἐπ)οἰκοδομεῖν* (fzb 53), Würzburg 1986.

10 Die Hermas-Forschung hat bisher, soweit ich sehe, v.a. den Bezug zu mit dem Jerusalemer Tempel verbundenen apokalyptischen Vorstellungen von "Himmelsbau" und "Himmelsstadt" als Traditionshintergrund für das Turmbaubild des Hermas hervorgehoben (vgl. die in der vorangehenden Anm. genannte Arbeit von VIELHAUER und DIBELIUS, aaO. bes. 459ff; L. PERNVEDEN, The Concept of the Church in the Shepherd of Hermas [Studia Theologica Lundensia 27], Lund 1966, 284-286). Unbestritten ist, dass die Turmbau-Allegorie in der Tat zahlreiche kosmologische Motive der Apokalyptik verwendet. Die apokalyptische "Himmelsstadt" wird jedoch m.W. sonst nie als *πυργος* bezeichnet. Jüngst hat deshalb R. STAATS in TRE XV 102f (fragend) die Möglichkeit erwogen, dass "im Bilde des Turmbaus...eine prophetisch-pneumatische Umkehrung des alttestamentlichen Bildes vom Turmbau zu Babel (Gen 11) kontrafaktorisch vorliegt, vergleichbar der Gegenbild-Typologie von Sintflut und Taufe in 1 Petr 3,21".

11 Das Bild von der Kirche als dem anti-typisch zu Babel erbauten Turm des wahren Glaubens (*turris corporis Christi*) findet sich in einem Hymnus De Nativitate (I 44) Ephraems des Syrers wieder:"Der Turm, den die Vielen bauten, sein Symbol schaute nach dem Einen aus; denn nur er würde herabsteigen und auf Erden bauen (können) den Turm, der zum Himmel emporführt" (CSCO 186,6; 187,6; vgl. KRONHOLM, Motifs from Genesis 1-11 211f). Es ist häufig wiederaufgenommen worden und immer wieder auch ikonographisch dargestellt worden (vgl. BORST, Der Turmbau von Babel II/2 649.658.718 u.ö.).

Ps 22 (21), den er typologisch als "Prophetie auf Christus hin" interpretiert, argumentiert Justin auf die Frage, warum Gott Herodes nicht getötet habe, als dieser dem Jesusknaben nachstellte, mit dem *"freien Willen"* (*το αὐτεξουσιον*), mit welchem Gott Menschen und Engel ausgestattet habe:

Gott "hielt zwar allgemeine und besondere Gerichte, aber den freien Willen liess er bestehen. Deshalb sagt denn auch der Logos bei der Grundlegung des Turms (*ἐν τῃ ἐπι του πυργου καταβολῃ*) und der Vielstimmigkeit der Sprachen und (deren) Umwandlung (*και τῃ των γλωσσων πολυφθογγιᾳ και ἐξαλλοιωσει*) folgendes:«Und der Herr sprach: Siehe, ein Volk (sind sie), und eine Sprache (ist ihnen) allen (gemeinsam). Und solches haben sie zu tun begonnen. Und jetzt werden sie nicht von all dem lassen, was sie unternehmen wollen» [Gen 11,6]."[12]

Aus der ganzen Episode wird ein einzelner, ins philosophische Argument passender Vers zitiert und mit einer Einleitung versehen, die wie ein Titel über dem ganzen Text stehen könnte. Hervorzuheben ist der eigenständige, gegenüber allen bisher bekannten Formeln neue Sprachgebrauch Justins: keines der drei Stichworte *του πυργου καταβολη*, *γλωσσων πολυφθογγια* und *ἐξαλλοιωσις* ist uns bisher in den älteren frühjüdischen Quellen begegnet. Die drei Stichworte vermögen den Schrifttext recht treffend zu charakterisieren, nennen jedenfalls die beiden Themen Bau und Sprachverwirrung. Allerdings wird in bezug auf das erstere wieder einmal nur der 'Turm' (*ὁ πυργος* ohne weitere Präzisierung!) genannt.

Theophilos von Antiochien betont in seiner um 180p verfassten Schrift "An Autolykos"[13] ebenfalls, die Turmbauer hätten "*nach ihrem eigenen Verständnis*, nicht nach denjenigem Gottes", den Entschluss zu ihrem Bauprojekt gefasst (*συμβουλιον ἐποιησαν γνωμῃ ἰδιᾳ, και οὐ δια θεου*), um dann das "mühselige Werk" (*βαρυ ἐργον*) auch "gegen den Willen Gottes" (*παρα προαιρεσιν θεου*) auszuführen. Im Gegensatz zu Justin nennt er nicht nur den 'Turm', sondern auch die «Stadt» als Objekt des Bauens. Er geht dafür in anderer Weise über den Schrifttext hinaus, wenn er annimmt, «Stadt» und 'Turm' seien von Gott zerstört worden. Nach der Erwähnung der Sprachenteilung verweist Theophilos zur Authentifizierung der ganzen Episode auf die Sibylle (OrSib 3,97-

---

[12] Dial 102 (PG 6,713f; PH. HAEUSER, Des Heiligen Philosophen und Martyrers Justinus Dialog mit dem Juden Tryphon [BKV² 33/1], Kempten-München 1917, 166). In Dial 127 (PG 6,772f; HAEUSER 208f) äussert sich Justin zum bekannten Problem des «Hinabsteigens» Gottes, zu dem er bemerkt, dass natürlich nicht Gott selbst eine Ortsveränderung vorgenommen habe, sondern nur sein Sohn, ein Engel; ebd. 130 (PG 6,779f; HAEUSER 212f) verweist er auf die Völkerzerstreuung als historisch verstandenes Ereignis der Ur- bzw. Frühgeschichte.

[13] 2,31 (PG 6,1101f; R.M. GRANT, Theophilus of Antioch. Ad Autolycum. Text and Translation, Oxford 1970, 76f).

103.105[14]; 8,1[ff]), welche diese Ereignisse, die "im Lande der Chaldäer"[15] stattgefunden hätten, vorausgesagt habe.

Theophilus ist vor allem Historiker; die Babel-Episode ist für ihn ein Bestandteil der historisch zu verstehenden Überlieferungen über die Frühgeschichte der Menschheit. Er erscheint zwar wie ein Vorläufer späterer 'Autonomie'-Interpretationen, wenn er die eigenmächtige Absicht der 'Turmbauer' betont; er dürfte dabei aber eine ihm vorgegebene theologische Deutung der Episode referieren. Auffällig ist, dass der Antiochener die 'Turmbau'-Episode nicht mit dem Aloaden-Mythos oder mit der Giganto- bzw. Titanomachie vergleicht, obwohl er sonst in seinem Werk wiederholt die höhere Glaubwürdigkeit der biblischen Geschichte gegenüber der griechischen historischen Überlieferung betont.

Aus dem Westen des römischen Reiches hören wir gegen Ende des 2.Jhs. zwei Stimmen, welche ebenfalls eine Tendenz zur Moralisierung der Episode bezeugen. *Irenäus von Lyon* spricht in seiner Paraphrase von der *audacia temeritatis* der Turmbauer[16], *Tertullian* von der *turris superbissima*, den der Sohn Gottes[17] umgestürzt habe[18]. Beide sind Vorläufer der später in der lateinischen theologischen Exegese von Gen 11,1-9 dominierenden Interpretation, wonach die Sünde der Turmbauer in ihrer *superbia* bestand. In einer Psalmenhomilie Hippolyts von Rom (gest. 235p) wird festgehalten, der Turm (*ὁ πυργος*) sei von "Menschen ohne Glauben" (*ὑπο ἀπιστων ἀνθρωπων*) erbaut worden, über die deshalb "gerechter Zorn" (*ὀργη δικαια*) gekommen sei.[19]

Αὐτεξουσιον, *γνωμῃ ἰδια*, *audacia temeritatis*, *superbia*: all diese Stichworte zeigen an, dass die christliche Rezeption der 'Turmbau'-Episode von Anfang an zu einer gewissen Moralisierung neigte.

---

[14] Es fällt auf, dass Theophilus die literarkritisch problematische Z. 104 nicht zitiert! Siehe oben S. 94 Anm. 233.

[15] *ἐν γῃ Χαλδαιων* ist wohl eine Umschreibung des schwer verständlichen *ἐν γῃ Σενναap* von Gen 11,2LXX.

[16] Demonstratio 23; vgl. S. WEBER, Des Heiligen Irenäus Schrift zum Erweis der apostolischen Verkündigung (BKV² 4/2), Kempen-München 1912, 16f.

[17] Tertullian deutet also den göttlichen Plural auf Jesus, den Sohn Gottes, die in der Geschichte intervenierende Person Gottes. Ihm folgen Novatian (De trinitate 17,7 [= 99]; H. WEYER, Novatianus. De trinitate. Über den dreifaltigen Gott, Düsseldorf und Darmstadt 1962, 120-123) u.a. mit Hinweis auf Eph 4,10.

[18] Adversus Praxean 16 (PL 2,108; E. EVANS, Tertullian's Treatise against Praxeas, London 1948, 108.153).

[19] P. NAUTIN, Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes (Patristica 1), Paris 1953, 169f.

6.13. Origenes und die christliche Allegorese

An die oben in 3.4. dargestellte konsequente Allegorisierung von Gen 11,1-9 bei Philo schliesst rund drei Jahrhunderte später die christliche Allegorese des Origenes (um 185-253/4) an. Dessen wichtigste Äusserungen zu Gen 11 finden sich in der um 245p verfassten Streitschrift "Contra Celsum".[20] Der heidnische Philosoph Celsus hatte um 178p in seinem Werk *'Αληθης λογος* ausdrücklich darauf hingewiesen, dass Moses nebst anderem auch "über den Turm" (*τα περι του πυργου*[!]) bzw. "die Vernichtung des Turms" (*την του πυργου καταρριψιν*[!]) geschrieben habe; er nahm die Episode zusammen mit den Geschichten von der Sintflut und von der Zerstörung von Sodom und Gomorrha[21] zum Anlass, gegen die jüdisch-christliche Vorstellung eines Gottes zu polemisieren, welcher zur Züchtigung sündiger Menschen und zur Reinigung der Welt jemanden vom Himmel hinabschicke oder gar selbst herabsteige (IV 21). Eine solche Vorstellung sei schlechterdings absurd. Texte, welche derlei Dummheiten enthalten, müssten als "leere Fabeln" (*μυθοι κενοι*; I 20) bezeichnet werden; sie seien für die Allegorese völlig unergiebig und deshalb auch mit Hilfe der allegorischen Interpretationen, wie sie in der christlichen Elite gepflegt würden, nicht zu retten.[22] Mose habe mit seiner Geschichte nur die Legende der Aloaden verfälschen (*παραφθειρω*) wollen.

Origenes' Widerlegung muss hier stichwortartig zusammengefasst werden. Dem Vorwurf des Aloaden-Plagiats hält er entgegen, dass seines Wissens niemand vor Homer je von den Aloaden gesprochen habe. Moses aber habe die Geschichte von Turm und Sprachverwirrung lange vor Homer, ja vor der Erfindung des griechischen Alphabets niedergeschrieben, weshalb höchstens die griechische Sage eine Verfälschung der biblischen Überlieferung genannt werden könne, nicht umgekehrt (IV 21). An dieser Antwort ist bemerkenswert, dass Origenes im Gegensatz zu Philo[23] die inhaltliche Verwandtschaft der beiden Überlieferungen mit keinem Wort mehr bestreitet, was deutlich zeigt, dass die 'Turmbau'-Episode nunmehr als grundsätzlich auf der Linie von Aloadenmythos, Titano- und Gigantomachie liegend verstanden wurde.[24]

---

[20] Die folgenden Ausführungen basieren auf der Edition mit kommentierter Übersetzung von M. BORRET, Paris 1967-1976.

[21] G.T. BURKE nimmt aufgrund einer Untersuchung der Celsus-Zitate bei Origenes an, Celsus habe direkten Zugang zu GenLXX gehabt. Nur bei diesem Buch sei "evidence of literary dependence" zu beobachten (Celsus and the Old Testament: VT 36 [1986] 241-245).

[22] Celsus bestreitet nicht die allegorische Methode, sondern deren Anwendbarkeit auf biblische Texte (vgl. BORRET V 233; vgl. PÉPIN, Mythe et allégorie 447-453).

[23] Vgl. oben S. 162ff.

[24] Allerdings fällt auf, dass Origenes in der Regel von *τα περι του πυργου και της συγχυσεως των διαλεκτων* spricht, wo bei Celsus nur von *τα περι του πυργου* die Rede war, dass er also das Thema der Sprachverwirrung ebenbürtig neben dasjenige des 'Turmbaus' stellt. Die Verbindung von Aloadenmythos und 'Turmbau'-Episode findet sich weiter in

In aller Schärfe wies Origenes aber Celsus' Meinung zurück, "die Geschichte des Turms (ἡ κατα τον πυργον ἱστορια[!])...habe keinerlei verborgene Bedeutung (μηδεν αἰνισσηται), sondern sei in sich selbst völlig klar (σαφης τυγχανῃ)" (IV,21).[25] Der Alexandriner wehrt sich auch grundsätzlich gegen die Unterstellung, die Allegorese sei eine von der christlichen Elite nur aus apologetischen Gründen an die biblischen Texte herangetragene Methode. Er gibt zwar zu, dass nur wenige Intellektuelle die biblischen Schriften nach der allegorischen Methode interpretieren, während sich der einfache Glaube des Volkes mit den Geschichten zufriedengibt. Seiner Meinung nach ist das allegorische Verständnis der Schrift aber in der primären Intention ihrer Autoren angelegt[26], was Celsus bei einer loyalen Lektüre der Schrift, besonders der "Prophetien" hätte auffallen müssen (IV 49). Das «Hinabsteigen» Gottes, an dem sich Celsus gestossen hatte, sei nicht wörtlich, sondern im übertragenen Sinne als pädagogische Intervention zu verstehen: Gott lasse sich zu den Menschen herab, wie Lehrer auf die Verstehensebene von Kindern und Weise auf diejenige der Philosophiestudenten "hinabsteigen" (IV 12)[27]; Celsus' Einspruch sei deshalb unbegründet.

An einer anderen Stelle des Traktats weist Origenes noch einmal darauf hin, dass Gen 11,1-9 allegorisch gedeutet werden müsse (V 29-33).[28] Mose erzähle zwar "in Form einer Geschichte" (ἐν ἱστοριας τροπῳ) von Turmbau und Sprachverwirrung; diese enthalte jedoch eine bedeutende "mystische" Lehre (πολυς...ὁ λογος και μυστικος), die allerdings nicht für jedermann bestimmt sei – da das Geheimnis des Königs verborgen zu halten ist (Tob 12,7[29]) und man Perlen nicht vor die Säue werfen soll (Mt 7,6). "Es genügt, die in der Form einer Geschichte verborgenen Wahrheiten (wiederum) in der Form dieser Geschichte darzubieten, damit die Befähigten (οἱ δυναμενοι) selbst deren Bedeutung herausarbeiten."

---

der "Cohortatio ad Gentiles" (PG 6,293f; PH. HAEUSER, Pseudo-Justinus. Mahnrede an die Hellenen [BKV² 33/2], Kempten-München 1917, 280), dergemäss Homer eine allegorische Imitation (δι 'ἀλληγοριας μιμησιν) des mosaischen Berichts εἰς την του πυργου ποιησιν geschrieben habe, sowie bei Julian Apostata (in Kyrill von Alexandrien, Adversus libros athei Iuliani IV [PG 76,705D-708C]), für den beide Überlieferungen gleichermassen "Mythen" darstellten (vgl. PÉPIN, Mythe et allégorie 468-470; DERS., Le “challenge" Homère-Moïse 108-116).

25 Es handelt sich um ein indirektes Zitat, sodass μηδεν αἰνισσηται und σαφης τυγχανη nicht ganz sicher Celsus selbst zugeschrieben werden können (vgl. BORRET II 232 Anm. 1).

26 Vgl. allgemein zur Allegorese bei Origenes PÉPIN, Mythe et allégorie 453-461.

27 BORRET II 212f.

28 BORRET III 86-101.

29 "Es ist gut, des Königs (noch verborgenes) Geheimnis (μυστηριον) zu verbergen (κρυψαι); Gottes (bereits geschehene) Werke (ἐργα) aber zu offenbaren (ἀνακαλυπτειν), ist herrlich." Die Stelle dient Origenes als Kurzformel zur Legitimation der allegorischen Methode: Was in Form einer *Geschichte* in der Schrift steht, sind die allen zugänglichen, offenbarten ἐργα Gottes; deren *Sinn* jedoch, ihr μυστηριον, ist nur Eingeweihten zugänglich und soll auch verborgen gehalten werden.

Die an diese Erwägungen anschliessenden Bemerkungen bieten darum in einem ersten Durchgang (V 30) eher eine Paraphrase als eine konsequente allegorische Interpretation. Elemente origenischer Allegorese sind aber schon in die Paraphrase eingestreut: Die Menschheit bleibt im «Osten», solange sie dem Leuchten des "ewigen Lichts" (Weish 7,26) gegenüber offen bleibt[30]; ihr Wegzug «von Osten» zeigt, dass sie sich von diesem Licht entfernen wollte. «Sennaar» heisst, etymologisch interpretiert "Zähneklappern" (von שן "Zahn" und נער II "Schütteln")[31], was symbolisch bedeutet, dass die Menschen sich nun nicht mehr (geistlich) zu ernähren vermögen. Deshalb wollen sie "mit dem Himmel verbinden, was damit nicht verbunden werden kann", und mit der Materie (*δια των ὑλικων*) gegen das Immaterielle (*τοις ἀΰλοις*) konspirieren, dergestalt "sich erhebend gegen die Erkenntnis Gottes" (2 Kor 10,5). Insofern sich alle mehr oder weniger weit vom «Osten» (d.h. von der göttlichen Weisheit) entfernt haben, sind sie mehr oder weniger strengen Engeln ausgeliefert. Diese führen sie zur (je ihrem Vergehen angemessenen) Strafe[32] in die verschiedenen Weltregionen.[33]

In einem zweiten Durchgang (V 31) bezieht Origenes die Episode, die an sich eine gewisse (historische) Wahrheit aufweise, auch auf die Geschichte des jüdischen Volkes: Dieses habe sich nicht «von Osten» entfernt, habe deshalb die Ursprache (*την ἐξ ἀρχης διαλεκτον*) beibehalten[34] und sei "Erbe des Herrn" geworden (Dtn 32,8f). Im Verlaufe seiner Geschichte habe es aber ebenfalls gesündigt und sei deshalb auch (durch Assyrer, Babylonier und die späteren Mächte) zerstreut worden. Bei dieser neuerlichen Zerstreuung habe Gott sich

---

[30] Gr. *ἀνατολη* "Aufgang, Osten" wird von Origenes wie in der frühchristlichen Literatur überhaupt im Anschluss an Jer 23,5LXX; Sach 3,8 und 6,12LXX; Lk 1,78 auf Christus bezogen.

[31] Vergleichbare Etymologien finden sich bei den Rabbinen und bei Philo (siehe oben S. 165 Anm. 522). Origenes dürfte hier (wie im Falle der Völkerengeltradition und der Verbindung von Gen 11,1-9 mit Dtn 32,8f) eine jüdische Tradition übernommen haben.

[32] Im grösseren Kontext geht es Origenes nicht zuletzt darum, die Vielverschiedenheit der Sprachen, Religionen und Sitten als negative Folge der Sünde darzustellen, wogegen Celsus behauptet hatte, es handle sich dabei um eine zufällig gewordene (d.h. 'natürliche'), nun aber den verschiedenen Mentalitäten der Völker angemessene Ordnung, um damit den Universalanspruch der christlichen Religion zu bestreiten.

[33] Die Paraphrase vermeidet sorgfältig jeden Hinweis auf die direkte Intervention Gottes, welche zur Polemik des Celsus Anlass gegeben hatte, und schliesst an die auf Dtn 32,8f beruhende jüdische Engelhaggada an! Die Engel werden dann in V 32 allegorisch als "verwerfliche Gesinnung", "schimpflichste Leidenschaften", "Unreinheit, nach der das Herz (der Menschen) gelüstete" (vgl. Röm 1,28.26.24) gedeutet.

[34] Dass damit das "Hebräische" gemeint sei, ist naheliegend (vgl. HomNum XI 4; dazu TROIANO, L'episodo della torre di Babele 73.76), wird aber an dieser Stelle nicht ausdrücklich gesagt, da Origenes' Argument sich hier bereits auf einer ersten Stufe der Allegorie bewegt, auf der die eine Ursprache symbolisch für die richtige Gottesunmittelbarkeit steht.

dann wiederum ein Erbteil ausgesondert, nämlich "jene des ersten Volkes, die nicht sündigten". Gemeint sind die Christen; sie haben gewissermassen die «eine Rede» ererbt, in ihnen kann sich deshalb der ursprüngliche Menschheitsfriede realisieren (V 33).[35] Damit ist der Zielpunkt angedeutet, auf welchen die *eigentliche* Allegorese hinzuzielen hätte. Origenes führt diese aber in seiner Apologie gegen den heidnischen Philosophen nicht aus, sondern begnügt sich mit dem zu Beginn der Paraphrase (s.o.) gegebenen Hinweis, dass die eigentliche Lehre der Schrift den Eingeweihten ja auch ohne ausdrücklichen Kommentar zugänglich sei.

So viel ist jedenfalls deutlich geworden: Die «eine Rede» steht für einen integren, ursprünglichen Idealzustand. Sie hat in der symbolisch-allegorischen Auslegung etwas mit dem richtigen Gottesverhältnis, und d.h. der Orthodoxie christlichen Glaubens, zu tun – der 'Turmbau' steht dagegen für deren Infragestellung durch die Sünde.

Daran schliesst eine Schlüsselstelle in der Einleitung zum 4. Buch gegen Celsus bruchlos an, wo Origenes nun nicht in Form einer expliziten Schriftinterpretation auf Gen 11,1-9 Bezug nimmt, sondern einer aktuelle Anwendung bietet:

> "Wir benötigen nun Argumente, welche die der Wahrheit widersprechenden Vorstellungen aus jeder durch den Traktat des Celsus oder durch verwandte Meinungen getäuschten Seele auszureissen vermögen. Wir benötigen nun Ideen, welche die Gebäude all der falschen Lehren (*πασης ψευδοδοξιας οικοδομας*) umzuwerfen vermögen und die Irrtümer des von Celsus in seinem Traktat errichteten Gebäudes, die dem Bau jener gleichen, die sagen:«Wohlan, bauen wir eine Stadt und einen Turm, dessen Spitze bis zum Himmel reicht!»" (IV 1).[36]

Hier wird nicht mehr über die 'Turmbau'-Episode der Schrift dissertiert, hier versetzt Origenes, wie vor ihm schon Philo[37], seinen philosophischen Gegner unvermittelt in die Rolle eines zeitgenössischen 'Turmbauers'! *Derartige* 'Turmbauer' bauen durch ihre *falschen Lehren* einen "Turm zum Himmel". Das heisst aber doch wie bei Philo, dass der 'Turm' von Gen 11,1-9 *eigentlich* nur das Symptom einer *falschen Meinung* bzw. einer *falschen Einstellung* zu Gott darstellt. Nicht die konkrete Bedeutung des Bauwerks, sondern eine durch das Projekt indizierte zugrundeliegende Geisteshaltung steht im Vordergrund; was die 'Turmbauer' auszeichnet, ist eine Art *falsches Bewusstsein*. Nur ein solches

---

[35] Die Vorstellung von der steten Bewahrung der Ursprache impliziert auf der Ebene der Allegorie, dass trotz der (zweifachen) Zerstreuung und "Sprachverwirrung" innerhalb der Gemeinschaft derer, die nicht sündig(t)en, immer noch die Möglichkeit adäquater theologischer Verständigung gegeben ist. Zu Origenes' Vorstellung einer Aufhebung des Verhängnisses von Gen 11,1-9 in der christlichen Kirche siehe unten S. 264f.

[36] BORRET II 186f.

[37] Siehe oben S. 167ff.

Verständnis von Gen 11,1-9 kann unvermittelt die eigenen Gegner als 'Turmbauer' identifizieren.

6.14. Die neue «eine Rede»: die Kirche als Hüterin der Oikoumene

Ignatius von Antiochien (gest. um 110p) schreibt in seinem Brief an die Epheser, die Christen würden (als von verschiedensten Spaltungen bedrohte Gemeinschaft) Gottes Lob *ἐν φωνῃ μια* singen. Dass Ignatius von der Vorstellung der "Einheit" (*ἑνωσις, ἑνοτης*) geradezu besessen gewesen sein muss, ist bekannt: ein Gott, ein Christus, ein Bischof, eine Kirche sind bei ihm untrennbar miteinander verbunden. Die Aussage von der "einen Sprache" bezieht sich denn auch nicht zufällig auf die Bindung der Gemeinde an ihren Bischof: In "einer (einzigen) Unterordnung" (*ἐν μιᾳ ὑποταγῃ*) von Christus versammelt (2,2), sollen die Christen in Übereinstimmung mit dem Denken ihres Bischofs handeln und so "in einmütiger Harmonie, in Einheit von Gott den Ton abnehmend, 'einstimmig' Gott loben durch Christus..." (4,1f).[38] Das Bild stellt die Gemeinde als einstimmig singenden Chor dar und ist wohl nicht direkt als Gegenbild zu Gen 11,1-9 entworfen worden. Doch zeigt es an, in welche Richtung – in Umkehrung des Verhängnisses von Babel – die Vorstellung von der Kirche als einer Sammlerin von Zerstreuten und Einerin von Vielsprachigen laufen wird: Die «eine Rede» impliziert Orthodoxie und Einheit im Glauben, konkret Unterordnung unter den Bischof.

Ganz explizit scheint erst *Origenes* die Einheit der christlichen Kirche als antitypisches Korrektiv des Verhängnisses von Gen 11,1-9 interpretiert zu haben. In einer Genesis-Katene stellt er der ursprünglichen Spracheinheit von Gen 11,1 und der Sprachverwirrung von Gen 11,7 die lukanische Notiz über die Jerusalemer Urgemeinde gegenüber, welche "ein Herz und eine Seele" gewesen sei (Apg 4,32).[39] In der Urgemeinde fand er offenbar das einstige Ideal des «einen Volkes» mit der «einen Rede» realisiert. Dazu vermerkt er:

> "Du findest in der Schrift, dass, wo immer eine Vielzahl (*πληθος ἀριθμου*) ist, wo Spaltung (*σχισμα*) ist, wo Trennung (*διαιρεσις*) und Verschiedenheit (bzw. Missklang, *διαφωνια*) oder ähnliches ist, dies als *schlecht* (*κακιας*) bezeichnet wird. Wo

---

[38] PG 5, 647f; W. BAUER, Die Briefe des Ignatius von Antiochia, in: Die Apostolischen Väter (HNT Ergänzungsband), Tübingen 1923, hier 201-205; P.TH. CAMELOT, Ignace d'Antioche, Lettres. Polycarpe de Smyrne, Martyre de Polycarpe (SChr 10), Paris ⁴1969, 58-61. Zum ignatianischen Einheitsverständnis vgl. ebd. 19-47.

[39] Origenes verweist noch nicht auf das sog. Sprachenwunder von Apg 2 als Entsprechung zu Gen 11,1 (gegen BORST, Der Turmbau von Babel I 236)!

(dagegen) Einheit (*ἑνοτης*) und Einmütigkeit (*ὁμονοια*)...ist, wird dies als *gut* (*ἀρετης*) bezeichnet."[40]

Hier wird ausgedrückt, was in der Tat als verbreitetes Urteil das Verständnis von Gen 11,1-9 jahrhundertelang dominierte. Das Ideal von der "einen" Kirche (das die Grosskirche angesichts häretischer Infragestellungen verständlicherweise zu propagieren interessiert war) verbunden mit dem Verständnis der Kirche als dem antitypischen Korrektiv von Zerstreuung und Sprachverwirrung, hat wesentlich dazu beigetragen, eine 'ideologiekritische' Lektüre von Gen 11,1(-9) und ein 'positives' Verständnis der Intervention JHWHs zu verhindern. Es überrascht nicht, dass nach der sog. konstantinischen Wende, die der Kirche auch staatliche Legitimation und die institutionellen Mittel in die Hand gab, die von ihr angestrebte "Einheit" notfalls mit Gewalt zu erhalten bzw. durchzusetzen, auch das Idealbild von der (in der Grosskirche weiterlebenden) Urgemeinde bzw. nun neu auch von Pfingsten als der 'Aufhebung' von Völkertrennung und Sprachverwirrung eine Blütezeit erlebte.

Hinweise auf die Verbindung von Gen 11,1-9 und Apg 2 finden sich m.W. erst seit dem 4.Jh. Bei *Ephraem dem Syrer* (ca. 306-373) ist die Typologie noch schwankend: neben einer positiven Parallelisierung ("In den Tagen Pelegs wurde die Erde in 70 Sprachen/Zungen geteilt / in Erwartung dessen, der die Erde durch die Zungen/Sprachen unter seine Apostel aufteilen würde"[41]) steht eine negative, die sich nicht auf Apg 2 bezieht ("Der Böse hat mit den Zungen/Sprachen, die [damals] verwirrt wurden, in unseren Tagen [entsprechend] die Kirche anstatt Babel in Verwirrung gebracht"[42]). Häufiger ist die Vorstellung vom sog. Sprachenwunder als Anti-Typos zur Sprachverwirrung: In einer seiner Katechesen paraphrasiert *Kyrill von Jerusalem* (gest. 386) im Anschluss an Apg 2,6 (*γενομενος δε της φωνης ταυτης συνηλθεν το πληθος και συνεχυθη*), die Menge der beim Sprachenwunder Zuhörenden sei in eine "zweite Verwirrung" (*δευτερα συγχυσις*) gestürzt worden, welche jedoch "im Gegensatz zur schlechten ersten von Babylon" (*ἀντι της ἐν Βαβυλωνι*[43] *πρωτης κακης*) als eine gute verstanden werden müsse. Habe nämlich bei der ersten Verwirrung eine "gegen Gott gerichtete (*ἀντιθεον*) Absicht" geherrscht, so nun bei der zweiten "Einheit der Gedanken" (*ἑνωσις των γνωμων*), da man sich "in frommer Absicht bemüht" hätte (*εὐσεβες ἦν το σπουδαζομενον*; 17,17).[44]

40 PG 12,111f.

41 Hymnus De Nativitate I 46 (CSCO 186,6; 187,6); vgl. KRONHOLM, Motifs from Genesis 1-11 212. Im Hintergrund stehen natürlich die Aufteilung der Erde unter die Götter/Engel durch Eljon (Dtn 32,8f) und die 70-Zahl der Apostel (Lk 10).

42 Hymnus De Fide 60,12 (CSCO 154,188; 155,163); vgl. KRONHOLM, aaO. 214. Vgl. zu Ephraem auch oben Anm. 11!

43 Kyrill setzt hier entweder zwei Textvarianten von Gen 11,9 (LXX mit dem Stichwort *Συγχυσις*, eine andere Version [Aquila?] mit dem Ortsnamen "Babel/Babylon") oder die Kenntnis der jüdischen "Babel"-Tradition von Gen 11,9MT voraus (vgl. oben S. 30 mit Anm. 81).

44 PG 33,989f; vgl. PH. HAEUSER, Des heiligen Cyrillus, Bischofs von Jerusalem, Katechesen (BKV^2 41) München-Kempten 1922,321f.

Parallelisiert Kyrill über das Stichwort συγχυσις zunächst die Turmbauer und die verwirrten Zuhörenden, so dürfte die letztere Bemerkung eher den "in Zungen Redenden", also den Christen gelten, deren εὐσεβεια der (implizierten) ἀσεβεια der Turmbauer und deren widergöttlichem Projekt gegenübergestellt wird. Kyrills anti-typologische Interpretation setzt eine moralisierende Lektüre von Gen 11,1-9 (s.o.) voraus.

Seit der 2. Hälfte des 4.Jhs. scheinen Rückverweise auf Gen 11,1-9 zum gängigen rhetorischen Repertoire von Pfingstpredigten zu gehören, wobei man weiterhin kräftig moralisierte und (nicht zuletzt im Hinblick auf zeitgenössische dogmatische Streitereien) die notwendige "Einheit" der Kirche betonte, wie etwa aus einer Predigt *Gregors von Nazianz* (um 330-390p) hervorgeht. Dieser bezeichnet als 'Turmbauer' "die auf schlechte und gottlose Weise Einstimmigen" (οἱ κακως και ἀθεως ὁμοφωνουντες); "auch jetzt noch" würden einige derartige Gottlosigkeit hegen (gemeint sind die Arianer). An Pfingsten aber sei, was "von einem Geist her (ἀπο γαρ ἑνος πνευματος) in die Vielen ausgegossen wurde, in eine (einzige) Harmonie (εἱς μιαν ἁρμονιαν) zusammengeführt worden"[45]. So werden die Häretiker unzweideutig als vom Verhängnis der Sprachverwirrung gezeichnet dargestellt, wogegen die orthodoxe Grosskirche als Nachfolgerin gleichen Geistes der pfingstlichen Urgemeinde auftritt.

Auf derselben Linie spricht *Johannes Chrysostomus* (gest. 407) vom pfingstlichen παραδοξον: Wie beim Turmbau die Sprachen der Oikoumene "die böse Einstimmigkeit" (την κακην συμφωνιαν) zur "Spaltung" (εἱς διαιρεσιν) geführt hätten, so würden sie sich nun durch das Wirken des Geistes wieder verbinden (συνηψαν) und die Menschen zur "Gleichgesinntheit" (εἱς ὁμονοιαν) zurückführen.[46] Ziel aber der Gleichgesinntheit ist die Orthodoxie der Grosskirche.

Die Beispiele für solch homiletische Verbindungen von Gen 11,1-9 und Apg 2 durch Vertreter der Grosskirche liessen sich mühelos bis in die Gegenwart vermehren.[47] Sinn der anti-typischen Korrelation war es in der Regel, gegen alle Häretiker die "einstimmige" Orthodoxie der "einen Kirche" als Wiedergutmachung der Sprachverwirrung zu feiern.[48]

---

[45] Oratio 41,16 (PG 36,449f).

[46] De Pentecoste Homilia II (PG 50,467).

[47] Vgl. BORST, Der Turmbau von Babel IV 1989 Anm. 321 (Register)!

[48] Der Syrer Jakob von Sarug (gest. 521), Bischof von Batnä bei Edessa, verbindet in seinem homiletischen "Gedicht über das Sprachenwunder am Pfingstfest" ebenfalls Babel und Pfingsten, interpretiert letzteres allerdings nicht als Wiedergutmachung der Sprachverwirrung, sondern feiert die sowohl Babylon in Gen 11 als auch die Christen in Apg 2 charakterisierende *Vielsprachigkeit* und zögert nicht, die "auserwählte Gemeinde" in Anlehnung an 1 Petr 5,13 geradezu "ein geistiges Babylon" zu nennen! Vgl. P.S. LANDERSDORFER, Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter. Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sa-

6.15. Ein Lehrstück über die "menschliche Natur"

In einer 388p in Antiochien gehaltenen exegetischen Homilie[49] interpretiert Johannes Chrysostomus Gen 11,1-9 nicht nur als Kontrastfolie für Pfingsten und die Kirche, sondern als eine Lehrerzählung über die menschliche Natur:

"Schau, wie die menschliche Natur nicht innerhalb der ihr eigenen Grenzen bleiben kann (*ἡ ἀνθρωπινη φυσις οὐκ ἀνεχεται ἱστασθαι ἐπι των οικειων ὁρων*), sondern, wie immer begierig (*του πλειονος ἐφιεμενη*), nach mehr verlangt (*ὀρεγεται των μειζονων*). Dies aber ist es gerade, was die menschliche Natur zugrunde richtet (*ἀπολλυσι*): nicht das (begrenzte) Mass der eigenen Natur erkennen zu wollen (*το μη βουλεσθαι της οἰκειας φυσεως ἐπιγινωσκειν τα μετρα*), sondern immer nach mehr zu verlangen (*των μειζονων ἐφιεσθαι*) und sich über das ihr Zustehende hinausgehende Dinge vorzustellen (*τα ὑπερ την ἀξιαν φανταζεσθαι*)."[50]

Die biblische Erzählung wird hier a priori in eine generalisierende Perspektive gesetzt, dergemäss sie eine tiefgründige Aussage über die menschliche Natur bzw. über deren Unfähigkeit, sich ihrer natürlichen Grenzen zu bescheiden, intendiere. Die konkreten narrativen Einzelzüge des Textes können dann nurmehr Illustrationen dieser menschlichen Grundhaltung sein; sie werden nicht als sinnkonstituierende Erzählelemente an der Textoberfläche, sondern als exemplarische *Symptome* der menschlichen Natur zur Kenntnis genommen. Im Vers um Vers den Text abschreitenden Einzelkommentar finden sich immer wieder generalisierende und moralisierende Qualifikationen, die verhindern sollen, dass die Zuhörer des Predigers ob der narrativen Details den 'eigentlichen' Gegenstand des Textes nicht aus den Augen verlieren[51]: die 'Turmbauer' werden der "Instabilität des Denkens" (30,2: *της γνωμης αὐτων το ἀστατον* zu Gen 11,2), des "Drangs zum Bösen" (30,2: *της κακιας ἡ ἐπιτασις* zu 11,4), des "Wahnsinns" (30,2 u.ö.: *μανια*), der "übertriebenen Dreistigkeit" (30,2: *της*

---

rug (BKV² 6), 271-285, bes. 278. Vgl. noch Dionysios bar Salibi (gest. 1171), zit. bei BORST, Der Turmbau von Babel I 287.

[49] HomGen 30 (PG 53,273-282; vgl. M. JEANNIN, éd., Saint Jean Chrysostome. Oeuvres complètes. Tome Ve: Homélies et discours sur la Genèse, homélies sur Anne, commentaire sur les Psaumes, Bar-le-Duc u.a. 1865, 202-209).

[50] AaO. 30,2 (PG 53,275).

[51] Im Anschluss an Gen 11,4 kritisiert Chrysostomus in einer langen exhortatio den Drang der Mächtigen und Vermögenden zur Verewigung ihres Nachruhms durch den Bau von Denkmälern, Palästen, Bädern usw. und fordert sie auf, ihren Reichtum besser unter die Armen zu verteilen. Hier erfährt die allgemeine Rede über die "menschliche Natur" plötzlich eine sozialkritische Konkretion. Diese ist jedoch den sonstigen, sehr allgemein gehaltenen Ausführungen über die "menschliche Natur" eindeutig untergeordnet: am Ende der exhortatio fordert der Prediger sich selbst auf, nun wieder zur eigentlichen Sache zu kommen (*ἐπι το προκειμενον ἐπανελθωμεν*; aaO. 30,3 [PG 53,275-277]).

τολμης αὐτων ἡ ὑπερβολη), der "Schlechtigkeit" (30,3: *κακια*) u.ä. Laster bezichtigt. Die biblische Erzählung dient der Belehrung und Warnung der Zuhörer des Chrysostomus:

> "Wenn wir nur richtig hinzusehen bereit sind, können ihre (d.h. der 'Turmbauer') Leidenschaften unserer Belehrung (bzw. Besserung: *σωφρονισμος*) dienen. (...) Vermeiden wir, sie nachzuahmen und die Gaben Gottes zu missbrauchen. Auch wollen wir die menschliche Natur zu erkennen suchen, um uns der menschlichen Sterblichkeit entsprechend zu verhalten, und die Vergänglichkeit des Lebens berücksichtigen..."[52]

Die Predigt mündet in eine pastorale Anleitung zur Bescheidenheit, zur Barmherzigkeit und zu ständigem Gebet aus. Die der Gemeinde vorgelegte Anwendung der Lehre von Gen 11,1-9, nicht über die Grenzen des menschlichen Masses hinausgreifen zu wollen, besteht schliesslich darin, dass die Gläubigen aufgefordert werden, in ihrem Gebet Gott gegenüber nicht mehr zu verlangen, als ihnen zustehe.

Die Ausführungen des Chrysostomus erinnern in mancherlei Hinsicht an die moralisierenden rabbinischen פתיחות.[53] In der Tat verdankt Chrysostomus auch in der Einzelexegese manche Details der jüdisch-rabbinischen Exegese.[54] Deren Interesse galt aber doch stärker dem biblischen Text als einer narrativen Episode, wogegen bei Chrysostomus der Blick auf die *"menschliche Natur"* eindeutig im Vordergrund steht.

6.16. Die *superbia* von Babel

Der erste lateinisch schreibende Exeget, *Victorin von Pettau* (gest. 304p), hatte offensichtlich indirekte Kenntnis von der etymologischen Verbindung von "Babel/Babylon" und "Verwirrung", wenn er in seinem Kommentar zu Offb 17, 3 zu dem mit Babylon identifizierten roten Tier in der Wüste, auf dem die grosse

---

[52] AaO. 30,3.5 (PG 53,277.279).

[53] Siehe zu diesen oben 3.21.

[54] So etwa, wenn er den Namen *Φαλεκ* (hebr. פלג) in Gen 10,25 als Vorankündigung der Völkertrennung und Sprachverwirrung deutet (aaO. 30,1.4 [PG 53,274.279]), wenn er "Sennaar" etymologisch als "Zähneklappern" interpretiert, das «Herabsteigen» Gottes als Lehre für die Menschen deutet, dass man nur aufgrund eigener Anschauung bzw. eindeutiger Beweise urteilen solle (30,4 [PG 53,277]; vgl. oben S. 72 Anm. 150), oder wenn er bei der Erklärung der Sprachverwirrung das haggadische Motiv aufnimmt, dass "einer den andern um etwas bat, dieser ihm aber etwas anderes gab, so dass die Arbeit zum Stocken kam" (30,4 [PG 53,279]). Auch lokalisiert er die 'Turmbau'-Episode in Babylon *ὅπερ ἐστι συγχυσις* (ebd.). Alles weist darauf hin, dass Chrysostomus neben der LXX auch den hebräischen Text (bzw. Hexapla oder Tetrapla) gelesen hat und zudem sehr gut über die rabbinische Auslegung von Gen 11,1-9 informiert war.

Hure sitzt und das "voll von gottlosen Namen" ist, schreibt, dass Babylon seinen Namen *propter diffusionem populorum* trage.[55] An der kurzen Notiz sind drei Dinge besonders bemerkenswert: zunächst einmal die (wenn auch fehlerhafte) Wiederaufnahme des (hebräischen) Wortspiels von Gen 11,9[56], dann die damit zusammenhängende 'Relokalisierung' der Episode von Gen 11,1-9 in Babel/Babylon[57], schliesslich die durch die Stellung der Notiz in einem Kommentar zu Offb 17,3 implizierte Korrelation von Turmbau, Sprachverwirrung und Völkerzerstreuung mit dem apokalyptischen Image der Bestie bzw. Hure Babylon.

Diese drei Aspekte sind charakteristisch für die lateinische Rezeption von Gen 11,1-9 überhaupt. Die Lesart "Babylon" in Gen 11,9 liegt in verschiedenen altlateinischen Bibelübersetzungen vor[58] und wurde schliesslich durch die Vg authentifiziert.[59] "Babylon" hatte aber seine eigene symbolische Geschichte[60], die in der christlichen Theologie natürlich besonders durch die Johannes-Apokalypse geprägt war:"Babylon, die Grosse, die Mutter der Huren und der Greuel der Erde" (*Βαβυλων ἡ μεγαλη, ἡ μητηρ των πορνων και των βδελυγματων της γης* [Offb 17,5]) ist der "Name" dieser Stadt, der als "Geheimnis" (*μυστηριον*) bezeichnet wird (vgl. auch *Βαβυλων ἡ μεγαλη* [nach Dan 4,27] in 14,8; 16,19; 18,2.10.21). Ein Refrain der Apokalypse lautet im Anschluss an Jes 21,9:"Gefallen, gefallen ist Babylon, die Grosse..." (*ἐπεσεν ἐπεσεν Βαβυλων ἡ μεγαλη*: 14,8; 16,19); er betont im Gefolge prophetischer Tradition (bes. Jer 51,8 [28,8LXX]; Jes 13,19; 47,11) den plötzlichen Sturz der sich

---

55 Commentarii in Apocalypsin editio Victorini XVII 3 (CSEL 49,132). In der Rezension dieser Stelle durch Hieronymus ist die Textüberlieferung uneinheitlich: CSEL 49,133 hat im Haupttext *propter diffusionem*, notiert im Apparat aber drei Codices des 11./12.Jhs., die *propter confusionem* lesen. Letztere Lesart (so PL 5,341) ist natürlich eine lectio facilior.

56 Das Wortspiel könnte Victorin aus einer altlateinischen Bibelübersetzung bekannt gewesen sein. Allerdings stellt die fehlerhafte Verbindung des Namens "Babylon" mit der *diffusio populorum* anstelle der *confusio (linguarum)* ein Rätsel dar; sie darf wohl als Hinweis darauf gesehen werden, dass Victorin das Wortspiel indirekt vermittelt aufgenommen hat, vielleicht aus dem Gedächtnis zitiert.

57 'Relokalisierung' in bezug auf den Hauptstrang der Textüberlieferung für LXX (*Συγχυσις*) und VetLat (*Confusio*) sowie die damit zusammenhängende 'ortslose' Rezeption von Gen 11,1-9 von Philo bis Origenes.

58 Siehe oben S. 18 (14).

59 Die Vg "fand zunächst fast nur heftigen Widerspruch, wurde jedoch bald zur Revision altlateinischer Bibelhandschriften herangezogen. Zur Zeit Gregors des Grossen (+ 604) galt der Text als gleichberechtigt,...im 8. u. 9. Jh. hat er sich vollständig durchgesetzt" (ALTANER/STUIBER, Patrologie 398). Vgl. auch S.P. BROCK in TRE 6 (1980) 177f.

60 Vgl. dazu etwa B. ALTANER in RAC I 1131-1133; S. UHLIG, Die typologische Bedeutung des Begriffs Babylon: AUSS 12 (1974) 112-125.

überhebenden Stadt:"und die grosse Stadt zerbarst in drei Stücke[61]..." (16,19), indem das Gericht "in einer einzigen Stunde" über sie kam und sie zu totaler Vernichtung "hingeworfen" (*βληθησεται*) wurde (18,10.21).

Indem die lateinische Exegese Gen 11,1-9 mit dem apokalyptischen Image Babylons verband, wurde nun aber, was durch die 'Relokalisierung' der Episode an Nähe zum Ausgangstext gewonnen war, aufgrund der Überlagerung des Textes durch das teuflische Image der sündigen Stadt sogleich wieder zum Stereotyp verkehrt. Babylon, die gesagt hatte:"Ich und sonst nichts mehr!" (Jes 47,8; Zef 2,15), gilt den lateinischen Theologen als *civitas diaboli* und *civitas impiorum*, als Symbol gottfeindlicher, sich überhebender Macht, ja der Sünde schlechthin, der antitypisch die Gottesstadt Jerusalem bzw. deren geschichtlich-antizipierende Konkretion, die Kirche, gegenübersteht.[62]

Das Stichwort aber, das die Lasterhaftigkeit Babylons in einem einzigen Begriff konzentriert, lautet: *superbia* "Hochmut". Kommt die Rede auf den Turmbau, folgt selbst in abgelegenen Zusammenhängen meist ein Hinweis auf die menschliche *superbia*. Man lese etwa *Hieronymus'* Kommentar zu Sach 5,9.11 (Vision der Frau im Epha, Stichwort 'Sennaar' [MT] bzw. 'Babylon' [LXX]):

> *Sennaar enim campus est Chaldaeorum, in quo hi qui moverant ab oriente pedes suos, et in Dei servitute stare non poterant,* aedificaverunt turrim superbiae, *unde et civitas appellata est Babylon, id est confusio...Vere enim Babylone sedes est* impietatis, *et iuxta historiam et iuxta mysticos intellectus.*[63]

Zu Mal 2,10.12 präzisiert Hieronymus den "mystischen Sinn", wonach der Turmbau nicht nur als historische Episode zu verstehen sei, sondern – vermittels der Sprachverwirrung – die menschliche Existenz konditioniere.[64] Zu Zef 3,8-10 (Stichwort «eine Rede») wird ausgeführt, dass alle Menschen 'Turmbauer' seien und nur durch Christus aus diesem ihrem Verhängnis gerettet werden könnten.[65] *Turris superbiae* ist bei Hieronymus stehender Ausdruck für

---

[61] Vgl. oben S. 184f und 190.

[62] Vgl. exemplarisch Augustinus, De Civitate Dei 17,16; 18,41 (CChrL 48,581. 637; C.J. PERL, Aurelius Augustinus. Der Gottesstaat. Bd. II: Buch XV-XXII, München 1979, 271. 385).

[63] In Zachariam I 5,9.11 (CChrL 76A,791).

[64] *Nos cunctos ab uno patre generatos, unum esse debere, et unum confessionis habere labium, sed postea* per superbiam et aedificationem turris contra Deum *in multas linguas atque sententias esse divisos* (In Malachiam 2,10.12 [CChrL 76A,922]).

[65] *Abiectisque lateribus, et bitumine quae habebamus*(!) *pro lapidibus et luto, quibus erroris nostri*(!) superbiam *exstruebamus* contra Dominum, *recipiamus linguam quam ante perdidimus* (!), *et simus sub iugo Christi...* (In Sophoniam 3,8.9-10 [CChrL 76A,702]; zur synagogalen Verbindung von Gen 11,1-9 und Zef 3 siehe oben S. 61f Anm. 105!). Der Gebrauch der 1. Person Pl. betont die Solidarität aller Generationen in diesem Verhängnis.

den 'Turm' von Babel.[66]

Auch *Augustinus* (354-430) liest die Turmbau-Episode unter diesem Gesichtspunkt: *superbia turris illius post diluvium fabricatae in diversos signorum sonos humanam divideret societatem.*[67] Babylon ist Anti-Typus zur Kirche (der *civitas Dei*), d.h. *terrena* bzw. *terrigena civitas* par excellence. *Ab illa* superbia *aedificandae turris usque in caelum, qua impia significatur elatio, apparuit civitas, hoc est societas, impiorum.* Zu Babylon gehören die Gegner des Gottesstaates, welche nur auf ihre eigene Kraft, nicht auf Gott vertrauen. Der gottlose Nimrod war deren Anführer: *Erigebat cum suis populis turrem contra Deum,* qua est impia *significata* superbia. Babylons Turm ist das symptomatische Projekt seiner *superba impietas.*[68]

Augustinus kennt selbstverständlich auch die rhetorisch-homiletische Opposition von Sprachverwirrung und Sprachenwunder; diese fokalisiert er ebenfalls auf den Begriff der *superbia* bzw. auf die Opposition *superbia* <–> *humilitas*, wie seine Enarrationes zu Ps 55(54),11f zeigen:

> "Submerge, Domine, et divide linguas eorum." *Divide, quare? Quia* in malum *conspiraverunt. Turrem illam recordare* superborum *factam post diluvium; quid dixerunt* superbi*? Ne pereamus diluvio, faciamus altam turrem.*[69] Superbia *se munitos esse arbitrabantur, exstruxerunt altam turrem; et Dominus divisit linguas ipsorum. (...) Antea enim una lingua erat; sed una lingua concordibus proderat, una lingua* humilibus *proderat; at ubi illa collectio* in conspirationem superbiae *praecipitata est, pepercit illis Deus ut divideret linguas.. Per* superbos *homines divisae sunt linguae, per* humiles *apostolos congregatae sunt linguae: spiritus* superbiae *dispersit linguas, Spiritus sanctus congregavit linguas. Quando enim Spiritus sanctus venit super discipulos, omnium linguis locuti sunt, ab omnibus intellecti sunt; linguae dispersae, in unum congregatae sunt. Ergo si adhuc saeviunt et gentiles sunt, expedit eis divisas habere linguas. Volunt unam linguam, veniant ad ecclesiam; quia et in diversitate linguarum carnis, una est lingua* in fide cordis. (...)
> "Quoniam vidi iniquitatem et contradictionem in civitate." *(...) Est quaedam civitas tur-*

---

66 Vgl. noch In Ionam 1,2 (CChrL 76,380), wo Hieronymus im Kommentar über Ninive über die Assoziation *civitas magna...quia ascenderit malitia eius coram Deo* zur *turris superbiae* gelangt.

67 De Genesi ad litteram IX 12 (CSEL 28/1,282; vgl. C.J. PERL, Aurelius Augustinus. Über den Wortlaut der Genesis. Der grosse Genesiskommentar in zwölf Büchern. Bd. II: Buch VII bis XII, München 1964, 106). In den Quaestiones in Genesin 21 (CChrL 33,7) nennt Augustinus als Movens der Turmbauer *stulta audacia et inpietas.*

68 De civitate Dei 16,4.17; 17,4 (CChrL 48,505.522.557; C.J. PERL, Aurelius Augustinus. Der Gottesstaat. Bd. II: Buch XV-XXII, München 1979, 121.125.143.215). Noch nicht zugänglich war mir J. VAN OORT, Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of Two Cities (Vigiliae Christianae. Supplements), Leiden 1989.

69 Augustinus übernimmt hier das von Josephus und den Rabbinen bekannte 'Turmbau'-Motiv. Er hat ein hyperbolische Verständnis der Formulierung vom "himmelhohen Turm" offenbar bevorzugt. Vgl. auch Locutiones de Genesi 35 (CChrL 33,384).

bulenta; ipsa erat quae turrem aedificaverat, ipsa confusa est, et appellata Babylonia, ipsa per innumerabiles gentes dispersa; inde congregatur ecclesia in desertum bonae conscientiae.[70]

Nur vom 'Turm' ist die Rede, da dieser als Sinnbild des Hochmuts, ja so gut zur *superbia* passt. Gen 11,1-9 wird als negatives Exempel für die heillose Perspektive der auf ihre eigenen Möglichkeiten vertrauenden, widergöttlichen *superbia* gelesen. Der Glaubende soll dieser heidnischen Versuchung *fides cordis* bzw. *bona conscientia* entgegensetzen.[71] Der letztzitierte Satz signalisiert mit aller Deutlichkeit die in der Regel moralisierende Tendenz einer Interpretation, welche fortan – unbeschadet aller historisierenden, allegorisierenden, typologischen, symbolistischen, dialektischen u.a. Akzentsetzungen im Einzelnen – die abendländische Exegese der 'Turmbau'-Erzählung beherrschen sollte.

Es erübrigt sich, diese Interpretationslinie hier in extenso nachzuziehen. Sie führt von Augustinus über Isidor von Sevilla (ca. 560-636)[72], Beda Venerabilis (ca. 673-735)[73], Alkuin von York (730-804)[74], Hrabanus Maurus (780-856)[75], Rupert von Deutz (ca. 1070-1129)[76], Albertus Magnus (ca. 1200-1280)[77] weiter zu Martin Luther (1483-1546)[78], Huldrych Zwingli

---

[70] Enarrationes in Psalmos 54,11f (CChrL 39,665).

[71] Zu Augustins Verständnis der *superbia* als Ursünde vgl. unten Anm. 147!

[72] Quaestiones in Genesin 9: *Turris eius superbia huius mundi est, vel impia dogmata haereticorum...* (PL 83,237f). Vgl. BORST, Der Turmbau von Babel II/1 446ff.

[73] In principium Genesis III 10,9f: *Quia vero Babylon...superbam huius mundi gloriam... designat* (vgl. ebd. III 11,1-9). Der *superbia Babylonis* steht die *humilitas ecclesiae* entgegen. Die christlichen Prediger begegnen täglich der *superbia* der Häretiker, insbesondere der Juden, und verwirren durch ihre überlegenen Argumente deren Sprache (CChrL 118A,144f.152-162; vgl. weiter Bedas Expositio Actuum Apostolorum et retractatio 2,4 [CChrL 121,16f] und die kleine Schrift De linguis gentium [PL 90,1179-1182], deren Authentizität allerdings zweifelhaft ist; zum Ganzen BORST, aaO. II/1 476ff).

[74] Interrogationes et responsiones in Genesim 145-149: *Erigebat ergo (scil. Nimrod) cum suis populis turrem contra Dominum, in qua est impia significata superbia* (PL 100,532f). Vgl. BORST, aaO. II/1 488ff.

[75] Commentarii in Genesim 2,11: *Turris haec superbiam huius mundi significat, vel impia dogmata haereticorum. (...) Sed sicut illi per superbiam ab una lingua in multas divisi sunt, ita et haeretici ab unitate fidei, confessione segregati, inter se diversitate erroris, quasi per dissonantiam linguae, invicem seceruntur* (PL 107,528-530). Vgl. BORST, aaO. II/1 514ff.

[76] In Genesim 4,41-43 (PL 167,364-367). Rupert stellt Gen 11,1-9 in Parallele zu Gen 3 (*et eritis sicut dii*) und Jes 14. Vgl. BORST, aaO. II/2 647ff.

[77] Postilla super Isaiam 2,17: *turrim Babel ex superbia exstruerunt, altitudinem suam contra altitudinem divinam elevare cupientes* (F. SIEPMANN, Hg., Alberti Magni opera omnia XIX, Münster 1952, 45). Vgl. BORST, aaO. II/2 807ff.

[78] Predigten über das 1. Buch Mose, Kap. 11: *Videmus hic* den furwitz, *qui et hodie multos occupat, studium aedificandi...quod fuit* ein trutz und hochmut, *ut in suis studiis glorientur, non in deo* (WA 14,211-219; 24,226-235). Die Erzählung soll e negativo "ein trefflich

(1484-1531)[79] und Jean Calvin (1509-1564)[80] bis zu Karl Barth (1886-1968)[81] und ist dort nicht abgebrochen. Diese bekannteren Namen sollen stellvertretend für die zahllosen Theologen genannt werden, denen das Thema der *superbia* (bzw. der 'Hybris', s.u.) als exklusiver Schlüssel für das Verständnis von Gen 11,1-9 gedient hat.[82]

---

exempel fidei" bieten. Vgl. BORST, aaO. III/1 1062-1070.

[79] Vgl. die Göttlich Vermanung an die ersamen Eydgnossen zu Schwyz vom 16.5.1522, wo Zwingli den "ungehüren buw des babilonischen turns" mit dem Stichwort "hochmuot" interpretiert (CR 88,173). Entsprechend in Farrago annotationum in Genesim: *audacia et stultitia impietatis, arrogantia* (CR 100,62-65).

[80] "C'est une histoire fort mémorable, en laquelle nous voyons combien sont grands l'orgueil (*contumacia*) et la rébellion des hommes contre Dieu (...). Il est seulement noté ici une ambition enragée (*insana ambitio*) et un orgueilleux mépris de Dieu (*superbus Dei contemptus*)" (A. MALET et al., éds., Jean Calvin, Commentaires sur l'Ancien Testament. Tome I[er]: Le livre de la Genèse, Genève 1961, 178-185; in Klammern lat. Original nach CR 51,162-168). Calvin vergleicht die widergöttliche Konspiration der biblischen Erzählung mit der griechischen Giganten-Überlieferung. Vgl. auch BOST, Babel du texte au symbole 146-149.

[81] KD III/4, Zürich-Zollikon 1951, 349-366: Die Menschen hätten sich mit dem «Namen» Gottes bescheiden sollen: "Schlimm war, dass sie sich an *diesem* Namen und an dieser Einheit nicht genügen lassen, dass sie mit dem Bau von Stadt und Turm *sich*, sich *selbst* einen Namen *machen*. (...) Schlimm war die unangebrachte Angst und Sorge, die das Motiv dieses Bauens war. Schlimm war das *Vergessen* des Namens, den sie schon hatten und der Einheit, in der sie schon lebten - und die aus dieser Angst, Sorge und Vergesslichkeit geborene *Hybris* der Meinung, sie, sie selbst, müssten, könnten, dürften sich selbst – wie jene Ziegel und jenen Asphalt – ergreifen und in die Hand nehmen, sich zu Herren ihrer Geschichte einsetzen, das Werk der göttlichen Vorsehung zu ihrem eigenen Werk machen." Auf die Auslegung von Gen 11,1-9 folgt diejenige von Apg 2! Die menschliche 'Hybris' wird nicht nur als hochmütige Selbstüberhebung, sondern auch als Existenzangst interpretiert. Vgl. Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge, München 1925, 8-13 (Dialektik von Hochmut und Verzagtheit, "ein einziges gigantisches 'Als ob'!" [9]).

[82] Diese Interpretation findet sich nicht nur in gelehrten Schriften, sie hat über Predigt, Kirchengesangbuch usw. Eingang in die 'diffuse Theologie' und Frömmigkeit breiter Kreise gefunden. In J.S. Bachs Kantate Nr. 94 "Was frag ich nach der Welt" ist der 'Turmbau' Paradigma für den Stolz der Welt:"Die Welt sucht Ehr und Ruhm / bei hocherhabnen Leuten. / Ein Stolzer baut die prächtigsten Paläste, /...sein Name soll vor allen / in jedem Teil der Welt erschallen. / Sein *Hochmutsturm* soll durch die Luft bis an die Wolken dringen, / er trachtet nur nach hohen Dingen – und denkt nicht einmal dran, wie bald doch diese gleiten" (A. DÜRR, Die Kantaten von Johann Sebastian Bach. Mit ihren Texten [dtv Taschenbuch 4431], Band 2, München [5]1985, 523; zur Interpretation vgl. ebd. 529:"Was die Musik hier anspricht, ist der Typus 'Welt'...").

6.2. DIE THEOLOGISCHE INTERPRETATION VON GEN 11,1-9 IN DER MODERNEN EXEGESE

Unternahmen in der Frühzeit historisch-kritischer Interpretation des Alten Testaments einige späte Aufklärer den Versuch, sich von der gängigen theologischen Überdeterminierung von Gen 11,1-9 zu befreien, indem sie sich in bewusster gleichzeitiger Distanzierung von orthodoxer und historistischer Auslegung der Urgeschichte ganz deren literarischer Gestalt zuwandten und die Erzählung etwa "als ein Poetisches Fragment zur Archäologie der Völkergeschichte"[83] betrachteten, so konnte sich eine rein literar-exegetische Betrachtungsweise des Textes doch nie richtig durchsetzen.[84] Zu stark war der Symbolcharakter des 'Turms von Babel', zu fest verankert die Tradition der mit zunehmender Verbürgerlichung der Theologie immer stärker privatistisch-moralisierenden Interpretationen. In der Exegese des 20.Jhs. schliesslich sollte die über gottgesetzte Schranken hinausgreifende 'Hybris' der Menschen geradezu zum zentralen Thema der 'jahwistischen' Urgeschichte avancieren.

---

[83] J.G. HERDER, Über den Ursprung der Sprache (B. SUPHAN, Hg., Sämtliche Werke Bd. 5, Berlin 1891, 123f.132f). Zu Herder und seinem theologisch-exegetischen Programm vgl. KRAUS, Geschichte 116-132.

[84] Nach J.G. EICHHORN, der sich ebenfalls stark um die Befreiung der Exegese von dogmatischen Vorurteilen bemühte, wird in Gen 11,1-9 "kein factum, sondern ein semitischer Mythus, ein Philosophema" zur Darstellung gebracht (vgl. Oratio: Declarantur diversitatis linguarum ex traditione semitica origines, Göttingen 1788, 18ff; DERS., Urgeschichte, erstmals abgedruckt im Repertorium für biblische und morgenländische Literatur, Band IV, Leipzig 1779; neu hg. mit Einleitung und Anmerkungen von J.PH. GABLER, Band III, Altorf und Nürnberg 1793). Der hier neu in die Exegese eingebrachte Mythosbegriff bot einen Ausweg aus dem Dilemma der Unvereinbarkeit biblischer Urgeschichte mit neugewonnenen naturwissenschaftlich-kosmologischen Erkenntnissen und erlaubte gleichzeitig die Vermittlung der biblischen Urgeschichte mit der klassischen Mythologie und Historiographie (vgl. C. HARTLICH/W. SACHS, Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft, Tübingen 1955, 20-38; KRAUS, Geschichte 147-151). Die Interpretation blieb aber ganz auf der Ebene einer den Erzählungen zugrundeliegenden "herrschenden Idee" hängen und konnte deshalb zwar den Abschied vom historistischen Verständnis der Urgeschichte einleiten, jedoch keine grundsätzliche Alternative zu ihrer theologischen Überdeterminierung durch die orthodoxe Tradition bieten:"Bei dem Mythos von der Sprachverwirrung liegt offenbar das Faktum zum Grunde, dass es verschiedene Sprachen gäbe; aber demohngeachtet ist dieser Mythos reinphilosophisch; weil die herrschende Idee kein Faktum, sondern eine blosse Spekulation ist, folglich der Mythograph - nicht in Form einer Tatsache, sondern von einem Philosophem ausging" (GABLER, aaO. XXXII).

6.21. Gen 11,1-9 als Bestandteil der 'jahwistischen Urgeschichte'

Dominierendes, zuweilen einziges Kriterium für die Zuweisung von Gen 11, 1-9 zu einer 'jehowistischen' bzw. 'jahwistischen' Schicht ist in der Forschung seit dem 18.Jh. der Gebrauch des Gottesnamens יהוה. Mit der Zeit kamen formale und inhaltliche Beobachtungen dazu, so etwa zum Vokabular (z.B. כל־הארץ und פוץ wie Gen 9,19; פוץ wie Gen 10,18), zu Komposition und Stil der Erzählung (z.B. Gen 11,6 || 3,22 ויאמר...הן/הנה...ועתה[85]), zu thematischen Berührungen mit anderen Texten (z.B. Völkertrennung wie Gen 10,25), zur anthropomorphen Ausdrucksweise (ראה und ירד von JHWH wie Gen 18,21) sowie zu anderen (nachweisbaren oder vermeintlichen) theologischen Eigentümlichkeiten des Textes.[86]

J. WELLHAUSEN hat besonders in seiner Behandlung der Urgeschichte deutlich die literarische Mehrschichtigkeit des jahwistischen Geschichtswerkes angesprochen.[87] Was Gen 11,1-9 betrifft, so empfand man etwa die Konkurrenz von genealogischer Entfaltung in Gen 10* und Völkerzerstreuung in der Turmbauerzählung als störend, ebenso, dass nach Gen 10,10(J) Babel bereits durch Nimrod erbaut worden war, schliesslich die Tatsache, dass Gen 11,1-9 keine Kenntnis der Fluterzählung vorauszusetzen scheint. Schon E. SCHRADER[88] und K. BUDDE[89] hatten den Nachweis zu erbringen versucht, der jahwistische Erzählfaden setze innerhalb der Urgeschichte (Gen 1-11) zwei verschiedene Quellen voraus (J^1 und J^2), welche von einem Redaktor (J^3) zusammengefügt worden seien. R. SMEND sen. unterschied im Anschluss an diese und andere Vorarbeiten[90] zwei voneinander ganz unabhängige jahwistische Quellenschriften.[91] Die Hypothese wurde von W. EICHRODT[92], O. EISSFELDT[93], G. FOHRER[94] u.a. übernommen

---

[85] Vgl. dazu etwa DELITZSCH 228.

[86] Etwa bei DILLMANN die "gedankenreiche, feinsinnige, tiefethisch-religiöse Betrachtung des Gegenstandes" (199), dagegen bei WELLHAUSEN die nur in einer Anmerkung griechisch notierte Bemerkung zur Verwandtschaft von Gen 2f und Gen 11,1-9: *Το θειον παν έστι φθονερον* (Die Composition des Hexateuch 12 Anm. 1).

[87] Vgl. ebd. 7-14 ("ein complicirtes Gespinnst") u.ö. Die Erzählung Gen 11,1-9 folgt nach WELLHAUSEN auf Gen 2-3 und 4,16-24:"die Sünde (geht) mit steigender Kultur Hand in Hand" (ebd. 12 Anm. 2).

[88] Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte, Zürich 1863.

[89] Die Biblische Urgeschichte, Giessen 1883; zu Gen 11,1-9 bes. 371ff.

[90] Eine in dieselbe Richtung weisende Studie von CH. BRUSTON (Les deux Jéhovistes: RThPh 18 [1885] 5-34.429-528.602-637) scheint SMEND nicht gekannt zu haben.

[91] Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht, Berlin 1912.

[92] Die Quellen der Genesis von neuem untersucht (BZAW 31), Berlin 1916; zu Gen 11,1-9 bes. 117.123.145 (schliesst sich weitgehend der SMEND'schen Aufteilung an).

[93] Hexateuch-Synopse, Leipzig 1922 (Nachdruck Darmstadt 1962); DERS., Einleitung in das Alte Testament, Tübingen ^{4}1976, 224.253-264. EISSFELDT bezeichnet J^1 "in Ermangelung eines besseren Namens" als "Laienquelle"; dieser "zwar fragmentarische, aber leicht her-

und in je eigener Weise modifiziert, wobei die Modifikationen oft weniger die Zuweisung einzelner Texte als vielmehr die theologische bzw. soziologische Verortung der älteren Quelle betraf.

"Diesen Versuchen war jedoch keine grössere Resonanz beschieden, da zumal EISSFELDT nicht ohne die Annahme einer oft nur Einzelworte oder Halbsätze auswählenden Redaktorentätigkeit ausgekommen war und damit den Eindruck einer zu neuzeitlichen Erklärung erweckt hatte."[95] Die Mehrheit der Forscher hat sich deshalb damit begnügt, die Mehrschichtigkeit der jahwistischen nicht literarkritisch durch die Annahme vorausliegender Quellschriften, sondern überlieferungsgeschichtlich durch die Disparatheit der vom 'jahwistischen' Redaktor zusammengestellten Materialien zu erklären.[96]

Hatte sich die Zuweisung von Gen 11,1-9 an die Quelle J erst einmal durchgesetzt, konnte man sich darauf konzentrieren, den theologischen Stellenwert

---

stellbare"(*sic*!) Erzählfaden enthält die eigentlich *archaischen* Stücke, ist von "klerikal-kultischen Interessen am wenigstens berührt" und steht im Sinne eines nomadischen Ideals dem Kulturland zurückhaltend gegenüber. Gen 11,1-9 wird nicht zuletzt deshalb, wegen der "stark anthropomorphischen Gottesvorstellung" und wegen dem die "Menschheit als nomadische Wandergruppe" vorstellenden V. 2 (also allein aus inhaltlichen Gründen) dieser Laienquelle zugewiesen und im Interesse grösserer erzählerischer Stringenz im Anschluss an BUDDE Gen 9, 21-27 vorgeordnet (vgl. Hexateuch-Synopse 7 Anm. 3 und 89).

94 Einleitung 122.173-179. FOHRER identifiziert SMENDs J[1] bzw. EISSFELDTs L als "nomadische Quellenschicht" N, die er trotz des darin verarbeiteten überlieferungsgeschichtlich älteren Materials und gewisser altertümlicher Züge J zeitlich nachordnet, ja geradezu als "Reaktion und Antwort der konservativen nomadischen Kreise auf die Kulturlandbegeisterung von J" (179) interpretiert. Auch FOHRER versteht die Aufbruchsnotiz in Gen 11,2 als Hinweis auf eine "nomadische Wandergruppe" (178). Für die ganze Urgeschichte, ein "eigenes Werk von N in Nachahmung des Vorbaus bei J" (176), konstatiert er "einen regelmässigen Rhythmus von positiven Ereignissen, stürmischem oder überheblichem Vorwärtsdrängen und Zurückweisung des Menschen" (173f):"Immer wieder vermisst sich das ungebärdige Geschöpf oder wird in die Lage versetzt, seine Grenzen zu überschreiten, sich göttliche Kräfte anzueignen oder den Himmel zu stürmen...Immer wieder muss darum Gott eingreifen und sein Geschöpf zähmen" (178). Diese Interpretation liegt, wenngleich sie sich nur auf den N-Anteil der Urgeschichte bezieht, ganz auf der Linie der theologischen Deutung der jahwistischen Urgeschichte durch G. VON RAD (dazu unten 6.22.).

95 KAISER, Einleitung 52; vgl. auch SMEND, Entstehung 89. Der m.W. jüngste Versuch, innerhalb der 'jahwistischen Urgeschichte' einzelne Quellenschriften auszugrenzen, findet sich bei RICHTER, Zur Urgeschichte des Jahwisten, der nicht weniger als vier Quellen unterscheidet und Gen 11,1-9, wenngleich deren Zuweisung "naturgemäss vage hypothetisch"(!) sei, der ältesten Quelle jQ[1] zuweist und darin "gleichsam die Sündenfall-Erzählung dieser Quellschrift" sieht (56).

96 In den letzten Jahren mehren sich Stellungnahmen von Exegeten, die Gen 11,1-9 nicht mehr der 'jahwistischen' Quelle, sondern einer sog. 'jehowistischen' Bearbeitungsschicht zusprechen wollen (WEIMAR, ZENGER, RUPPERT u.a.). Vgl. dazu und allgemein zum Problem der 'jehowistischen' Bearbeitung unten bes. 7.3.

der Erzählung innerhalb des 'jahwistischen Geschichtswerkes' zu untersuchen. In diesem Kontext sind die für die moderne Exegese von Gen 11,1-9 folgenreichsten Ausführungen G. VON RADs zu sehen.

6.22. Die grosse jahwistische Hamartiologie nach G. VON RAD

G. VON RAD hat sich in seinen Schriften mehrfach und in immer stärkerer Pointierung zur exegetischen, mehr noch zur theologischen Problematik von Gen 11,1-9 geäussert und dabei v.a. die Bedeutung der Erzählung im Rahmen des 'jahwistischen Geschichtswerks' hervorgehoben. Liess er in der programmatischen Studie über "Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch" die Frage nach etwaigen literarischen Vorlagen grosszügig offen, dann nicht zuletzt deshalb, weil er im Gegenüber zu GUNKELs Privilegierung der Einzelstoffe die beim Jahwisten erkennbare "grosse theologische Zielstrebigkeit und Bindung der Einzelstoffe an ganz wenige Grundgedanken"[97] hervorheben wollte: hier "liegen...die einzelnen Baustoffe durchaus alle in *einer* Ebene. Hier waltet *ein* Plan, und ein solches an einem Plan ausgerichtetes Riesenwerk entsteht nicht von ungefähr in einem fast naturhaften Wachstum."[98]

Das Grundgerüst des 'jahwistischen Geschichtswerks' bildet nach VON RAD die Landnahmetradition. Die Vorordnung und der Ausbau der Vätergeschichte durch den Jahwisten dienten wesentlich dem Zweck, Sinaibund und Landnahme in das dem 'kleinen geschichtlichen Credo' (Dtn 26,5b-9) zugrundeliegende Schema von Verheissung und Erfüllung einzubinden.[99] Der Vorbau der Urgeschichte aber sollte die alttestamentliche Heilsgeschichte in den gewaltigen Horizont des Menschheitsverhängnisses der Sünde stellen.

In dieser Urgeschichte, deren "Einzelstoffe weithin dem kanaanäischen Religionskreis entnommen"[100] waren, erkennt VON RAD wiederum, und zwar als ureigenste Leistung des Jahwisten, eine zielstrebige Komposition, "die Ausrichtung der einzelnen Stoffe auf ein Telos hin"[101]. "Der eine Grundgedanke" der jahwistischen Urgeschichte ist "das Mächtigwerden der Sünde in der Welt": "Alle Stoffe, die er (der Jahwist) zusammengetragen hat, dienen doch in ihrer

---

[97] AaO. 46 (= Gesammelte Studien 58).

[98] Ebd. 47 (= Gesammelte Studien 59).

[99] Ebd. 50-58 (= Gesammelte Studien 62-70). Ebd. 66 (= Gesammelte Studien 79) spricht VON RAD vom "gigantischen Ausbau des alten Credo" – man wird durch die Metapher vom jahwistischen Denkgebäude unwillkürlich an Gen 11,1-9 erinnert! Es liegt auf der Hand, dass es VON RAD leicht fallen musste, *dort* dann beim Verständnis des eigentlichen Bauprojekts wiederum eine diesem zugrundeliegende *Idee* zu privilegieren.

[100] Ebd. 59 Anm. 97 (= Gesammelte Studien 72).

[101] Ebd. 58 (= Gesammelte Studien 71).

Vielseitigkeit nur dem einen, nämlich zu zeigen, wie alles Verderben in der Welt von der Sünde kommt."[102] Die Sündenfallerzählung, die Kainerzählung, die Sintfluterzählung erweisen zugleich aber "ein vergebendes und tragendes Heilshandeln Gottes", wodurch der Jahwist "mit der sich ständig erweiternden Kluft zwischen Gott und Mensch ein heimliches Mächtigwerden der Gnade bezeugt". "Nur bei der Turmbaugeschichte... scheint das Gericht Gottes das letzte Wort zu sein. Aber hier verzahnt sich die Urgeschichte mit der Heilsgeschichte: Abraham wird aus der Fülle der Völker berufen, und Segen wird ihm verheissen, «dass in ihm gesegnet würden alle Geschlechter der Erde». (...) Dieser Einsatzpunkt der Heilsgeschichte in Gen 12,1-3 ist somit nicht nur der Abschluss der Urgeschichte,...sondern der eigentliche Schlüssel für sie."[103] Gen 12,1-3 stellt als "die Ätiologie aller Ätiologien Israels" geradezu das theologische "Programm" des Jahwisten in nuce dar.[104]

VON RAD hat in späteren Veröffentlichungen die hier gerafft dargestellten Gedanken mehrfach in immer wieder variierten Bildern ausgesprochen. In der Einleitung zum Genesis-Kommentar wiederholt er die Schlüsselsätze der früheren Studie.[105] In der Urgeschichte habe der Jahwist "eine Geschichte der wachsenden Gottentfremdung der Menschheit"[106] gestaltet. Diese Geschichte sei "menschlicherseits gekennzeichnet durch ein lawinenartiges Anwachsen der Sünde" bzw. "eine ständig sich erweiternde Kluft zwischen Mensch und Gott"[107]. Der wachsenden Sünde entspreche zwar nach dem Sündenfall, dem Brudermord und der Flut jeweils die bewahrende Gnade Gottes, die "trostlose Turmbaugeschichte" aber, eine "Katastrophe", breche "mit einer schrillen Dissonanz" ab:"Ist das Verhältnis Gottes zu den Völkern nun endgültig zerbrochen, ist Gottes gnädige Geduld nun doch erschöpft, und hat Gott die Völker im Zorn

---

102 Ebd. 59 (= Gesammelte Studien 72).

103 Ebd. 60 (= Gesammelte Studien 72).

104 Ebd. 60-62 (= Gesammelte Studien 73-75).

105 AaO. 15f. Die Urgeschichte, in der er nun "die ganz grossen Menschheitsfragen" thematisiert sieht, wird jetzt allerdings als "Ätiologie aller Ätiologieen (*sic*) des Alten Testaments" (nicht mehr:"Israels"!) bezeichnet: die Änderung impliziert, dass das vom Jahwisten verkündete "Fernziel der von Gott in Israel gewirkten Heilsgeschichte, die Überbrückung der Kluft zwischen Gott und den Menschen insgesamt" dann als im Neuen Testament erfüllt zu denken ist (vgl. die Ausführungen zur "typologischen Betrachtungsweise" ebd. 32f!). Wenn VON RAD die nach der die ganze Menschheit überblickenden Urgeschichte den schroffen Knick zum Partikularismus in der Berufung Abrahams als "Ärgernis" bezeichnet (ebd. 128), dann steht das neutestamentliche *σκανδαλον* im Hintergrund. Vgl. den Hinweis auf Röm 5,20 ebd. 127f!

106 Ebd. 28.

107 Ebd. 127.

für immer verworfen?"[108] In der "Theologie des Alten Testaments" ist die Rede von einer "grosse(n) Hamartiologie, die der Jahwist von dem Einbruch der Sünde und ihrem lawinenartigen Anwachsen in Gen. 3-11 darbietet"[109]. "Die Turmbaugeschichte ist...als das Ende eines Weges zu verstehen, den der Mensch mit dem Sündenfall betreten hat und der zu immer schwereren Ausbrüchen der Sünde geführt hat"; sie ende im Gegensatz zu den vorausgehenden Erzählungen "gnadenlos". Erst mit Gen 12,1-3 setze erneut göttliches Gnadenhandeln ein – nun aber an einem Einzelnen, Abraham, bzw. an dessen Nachkommen, dem Volk Israel.[110]

Hier wird die jahwistische Urgeschichte durch weit ausgreifende Schlagworte auf die gemeinsamen Nenner 'Sünde' bzw. 'Entfremdung der Menschen von Gott' gebracht, durch die These vom progressiven Anwachsen der Sünde dramatisiert und so dem 'Jahwisten' eine gewaltige Hamartiologie (Gen 2-11*) mitsamt deren dialektischem Pendant in Form von Sola gratia-Theologie (Gen 12,1-3)[111] aufgebürdet. Die pauschale Charakterisierung des Endes der Turmbau-Erzählung als "gnadenloses Gottesgericht über die Menschheit"[112] wie die einseitige Konzentration auf Gen 12,1-3 als theologisches Programm des 'Jahwisten' lassen sich nur von der dialektischen Theologie her verstehen.[113]

---

108 Ebd. 128.

109 AaO. I 167.

110 AaO. I 177. Allerdings drückt sich VON RAD in der "Theologie" zurückhaltender aus als im Genesis-Kommentar. Nun ist im Blick auf Gen 12,1-3 wieder von "einer(!) theologischen Ätiologie Israels" die Rede, und im Anschluss an RENDTORFF (Gen 8,21 und die Urgeschichte des Jahwisten) wird ab der 4. Auflage (1962) gar die Möglichkeit erwogen, den Gottesspruch 8,21f als den eigentlichen Abschluss der jahwistischen Urgeschichte zu sehen. Gegen RENDTORFF hat es dann O.H. STECK (Gen 12,1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten) unternommen, dem wankenden VON RAD'schen Modell wieder auf die Beine zu helfen. Im Gegensatz zu VON RAD erkennt STECK in der 'jahwistischen Urgeschichte' jedoch kein stetiges Anwachsen der Sünde, was die Klimax-Position von Gen 11,1-9 relativiert:"eine Klimax liegt ...weder in dem Sinne vor, dass die Vergehen der Menschen immer schwerer, noch in dem Sinne, dass die Verfügungen göttlichen Einschreitens immer härter ausfallen, sondern nur insofern, als...die Minderungen gegenüber der uranfänglichen Lage des Menschen durch weiter hinzukommende immer zahlreicher werden..." (ebd. 549 = Wahrnehmungen Gottes 143). Dass Gen 11,1-9 in der Tat nicht die Klimax der Urgeschichte sein kann, ist seither oft wiederholt worden (vgl. nur WESTERMANN 771; zuletzt JENSEN, Über den Ursprung 29).

111 Abraham vertritt die "Glaubensgemeinde" und deren Glaubensanfechtungen und -erfahrungen (vgl. die hermeneutischen Bemerkungen VON RADs, bes. Kommentar 28-33!). Nicht ausgesprochen, aber wohl im Hintergrund mitzudenken ist die Vorstellung von Abraham als dem Vorvater der Glaubenden (vgl. Röm 4,1ff; Gal 3,6ff; Jak 2,23; Hebr 11,8ff). Allerdings handelt Abraham im 'jahwistischen Geschichtswerk' eben immer wieder "glaubenslos" und muss deshalb ständig von der Gnade Gottes eingeholt werden.

112 Kommentar 128.

113 Vgl. zur theologiegeschichtlichen Einordnung nun R. SMEND, Deutsche Alttestament-

Was aber sind die Konsequenzen dieser durch ihre innere Geschlossenheit beeindruckenden Interpretation? Die eigentliche Grösse des Jahwisten liegt nach VON RAD in der Art und Weise, wie er Stoffe verschiedenster Herkunft und Bedeutung zu einer mit wenigen Hauptlinien nachzuzeichnenden gewaltigen theologischen Komposition verbunden hat. Der gesamtkompositionellen Intention (denn um eine solche geht es hier in der Tat), die sich in den Eigenbildungen von J wie Gen 12,1-3, wo man geradezu eine 'ipsissima vox' zu vernehmen meint, besonders deutlich kundtut, wird nun aber gegenüber derjenigen der verarbeiteten Einzelerzählungen so eindeutige Priorität zugesprochen[114], dass letztere in ihrem Eigengewicht und in ihrer narrativen Eigendynamik gar nicht mehr richtig zu Wort kommen können.[115] So werden denn in der Einzelkommentierung von Gen 11,1-9 die höchst abstrakten (wenngleich in der theologischen Auslegung nachgerade traditionellen) Grössen "sündliche Auflehnung gegen Gott" und "heimlicher Titanismus" als treibende Kraft des Bauprojekts von Babel identifiziert.[116]

Das Referat der VON RAD'schen Interpretation von Gen 11,1-9 im Rahmen der jahwistischen Urgeschichte wäre unvollständig ohne einen Hinweis auf die historische Einordnung des 'Jahwisten' in die Zeit der sog. 'salomonischen Aufklärung'[117], hat man doch darin eines der wirkungsgeschichtlich – gerade auch für die Diskussion von Gen 11,1-9 – folgenreichsten Elemente der Rekonstruktion G. VON RADs zu sehen.[118]

---

ler aus drei Jahrhunderten, Göttingen 1989, 226ff. Im Anschluss daran will A.H.J. GUNNEWEG, Schuld ohne Vergebung: EvTh 36 (1976) 2-14, bes. 11 (= Sola Scriptura. Beiträge zu Exegese und Hermeneutik des Alten Testaments, Göttingen 1983, 116-128), eine "auffallende sachliche Parallelität" zwischen jahwistischer Urgeschichte und Römerbrief (nämlich Gen 2-11* || Röm 1,18-3,20 :: Gen 12,1ff || Röm 3,21) erkennen. Wie stark diese Konzeption G. VON RADs auf die spätere Forschung gewirkt hat, erkennt man etwa daran, dass auch Bestreiter des VON RAD'schen frühdatierten 'Jahwisten' wie M. ROSE nach wie vor an dessen quasireformatorischem Theologenprofil festhalten; vgl. nur ders., La croissance du corpus historiographique 231f (die jahwistische Historiographie, bes. die Urgeschichte, sei "empreinte, pour ainsi dire, d'une théologie de la grâce divine, ou pour l'accentuer à l'aide du terme de Luther: «sola gratia». Il n'existe plus une activité salutaire de l'homme").

114 "Die Geschichte ist in ihrer Jetztgestalt vor allem aus dem grossen urgeschichtlichen Zusammenhang heraus zu verstehen, in den sie der Jahwist eingeordnet hat" (Kommentar 126).

115 Was VON RAD für die kultätiologischen Legenden sagt, lässt sich sinngemäss auch auf die ätiologische Erzählung Gen 11,1-9 übertragen: in den meisten "stürzt doch durch die Verkümmerung des ätiologischen Skopus nahezu das ganze alte Sinngebäude der Sage in sich zusammen. Was tritt an seine Stelle? Wir antworten: Offenbar der Sinn, den diese Erzählung jetzt von der übergreifenden Gesamtkomposition her erhält!" (ebd. 12; vgl. 125!).

116 Ebd. 124 und 127. Vgl. ebd. 126 den Hinweis auf Babylon als "Inbegriff der sündlichen Überheblichkeit".

117 Vgl. dazu bes. Theologie I 62-70.

118 Vgl. unter den neueren Arbeiten etwa BRUEGGEMANN, David and his Theologian (zu

6.23. Hybris

Die exegetische Forschung hat sich lange Zeit darauf beschränkt, VON RADs Konzeption in einzelnen Punkten auszubauen und zu renovieren, ohne an ihre Fundamente rühren zu wollen. Zu den folgenreicheren konzeptuellen Retouchen ist die zunehmende Determinierung der 'jahwistischen Urgeschichte' und der Turmbau-Erzählung durch das Stichwort "Hybris" zu zählen. VON RAD verwendet dieses Stichwort m.W. im Zusammenhang seiner Deutung der 'jahwistischen Urgeschichte' nie, wenngleich diese der Sache nach daraufhin angelegt ist. Der Begriff hat seine Wurzeln in der klassisch-griechischen Literatur und ist in der christlichen Theologie lange Zeit ohne Bedeutung geblieben.[119]

P. HUMBERT hat 1960 in einem Aufsatz über "Démesure et chute dans l'Ancien Testament" den Versuch unternommen, alttestamentliche Entsprechungen für Terminologie und Thematik menschlicher "Hybris" zusammenzustellen. Auf der Ebene der Terminologie notiert er als Äquivalente für das griech. *ὕβρις* bes. mit den Wurzeln גאה, גבה, גדל und רום verbundene Begriffe.[120] Im Anschluss daran weist er ausdrücklich darauf hin, dass diese Terminologie sich in der 'jahwistischen Urgeschichte' *nicht ein einziges Mal* findet. Dessen ungeachtet erklärt er aber das Thema "Hybris" zum Schlüssel für deren Verständnis:

"Le mythe de Gen. 3 (J.) en est l'expression classique. (...) On assiste à l'éveil de l'hybris humaine, l'homme voulant devenir 'semblable aux Elohim'..."[121] Die göttliche Sanktion (Fluch und Vertreibung aus dem Garten) "prouve que la volonté divine est souveraine et qu'elle maintient à tout prix cette distance entre le divin et l'humain que la démesure humaine s'efforce d'abolir. L'*aspect titanesque de l'hybris* s'estompe donc dans Gen. 3, mais l'*irreligion foncière de l'hybris* et sa gravité restent au premier plan de la pensée théologique du Yahviste... Le désir d'être semblable à la divinité et le refus de la foi, ce n'est...pas un quelconque épisode de l'aventure humaine, c'est désormais *la nature même de l'homme*, c'est son péché."

Mit einigen typischen Beispielen illustriere der 'Jahwist' "la *progression* de cette hybris devenue *une seconde nature de l'homme.*"[122] Gen 4,1-16 – Gen 6,1-4 – Gen 9,20-27 – Gen 11, 1-9 sind in dieser Perspektive nur topische Varianten der einen Sünde von Gen 3, "wie Gott sein" zu wollen:"L'intention du narrateur est évidente: l'humanité marche *d'hybris en hybris* et la tentative de Gen., 11, est évidemment un suprême effort de démence surhumaine, un dernier

---

Gen 11,1-9 ‖ 1 Kön 1-2 bes. 172-175); VON SODEN (oben S. 244 Anm. 214); SEYBOLD, Der Turmbau zu Babel 469 (Gen 11,1-9* als "Kritik an der davidisch-salomonischen Reichsbildung", "der aktuelle politische Bezug liegt auf der Hand"!).

119 Vgl. aber die Kennzeichnung von Gen 11,1-9 durch das Stichwort "Hybris" in BARTHs "Kirchlicher Dogmatik" (oben Anm. 81)!

120 AaO. 63-68.

121 Ebd. 68.

122 Ebd. 69.

essai de subversion et la marque d'une volonté qui à tout prix, veut s'élever jusqu'à Dieu par sa seule force. (...) La théologie yahviste de l'histoire insiste donc sur cette succession fatale d'actes de démesure: *l'hybris est l'essence du péché* et le principe moteur de la dégénerescence de l'humanité... Mais...ce motif s'estompe toujours plus dans l'histoire patriarcale toute tournée vers une perspective optimiste, c'est-à-dire vers l'élection d'Israël: à l'hybris-péché, succède l'élection-grâce."[123]

Wenn man im letzten Satz auch unschwer die Konzeption VON RADs wiedererkennt, so geht HUMBERT durch die terminologische Fixierung der Theologie des 'Jahwisten' auf Idee und Begriff der "Hybris" sowie durch die generelle Identifizierung von "Hybris" und Sünde über diese Konzeption noch hinaus. "Hybris" als Sünde schlechthin, "Hybris" als Grundthema von 'jahwistischer Urgeschichte' und Gen 11,1-9 im besonderen: das Stichwort ist aus den in den letzten 30 Jahren erschienenen Beiträgen zur 'jahwistischen Urgeschichte' bzw. zur Turmbau-Erzählung kaum mehr wegzudenken.[124]

M.-L. HENRY geht vom "pessimistischen" Menschenbild der 'jahwistischen Urgeschichte' aus. Sie deutet diese als einzigen "Weg in die Tiefe bis zu dem Akt des tragischen Zerfalls der in vermessenem Selbstbewusstsein zusammengeballten Menschheit in ein Gewirr einander nicht mehr verstehender Völker in der Erzählung vom Turmbau zu Babel"[125]. Wie bei VON RAD wird die Gesamtintention des 'Jahwisten' bzw. sein "Menschenbild", das die Verfasserin in Gen 3 angelegt sieht, als hermeneutischer Schlüssel für das Verständnis der Einzelerzählungen verwendet. Das "jahwistische Geschichtsbild" kann geradezu als "Hybris bannendes Regulativ" bezeichnet werden[126], das nun allerdings nicht erst zur Zeit Salomos, sondern schon "im Zeitalter der Reichsgründung" unter David seinen geschichtlichen Ort gehabt haben müsse als "Markstein religiöser

---

123 Ebd. 71 (alle Hervorhebungen von mir).

124 H.W. WOLFFs wichtiger Aufsatz über das "Kerygma des Jahwisten" konzentriert sich im Anschluss an G. VON RAD auf die Schlüsselfunktion von Gen 12,1-3 und äussert sich zu 11,1-9 nur ganz am Rande. Wo jedoch knapp von der "durch Angst und Übermut heraufbeschworenen heillosen Zerrissenheit" der Völkerwelt die Rede ist (Das Kerygma des Jahwisten 87 = Gesammelte Studien 360), lässt sich dafür unschwer eine doppelte geistige Vaterschaft ausmachen: die Vorstellung vom heillosen Ausgang der Urgeschichte hat sich mit VON RADs Interpretation etabliert, das Nebeneinander von Angst und Übermut findet sich in der von K. BARTH am deutlichsten ausgesprochenen Doppelung von Angst und Hybris wieder (siehe oben Anm. 81).

125 Jahwist und Priesterschrift 11.

126 Aufgenommen etwa von STECK, Gen 12,1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten 553 (= Wahrnehmungen Gottes 148). Auch L. RUPPERT stellt die ganze jahwistische 'Urgeschichte' unter das Stichwort der Hybris: J "will...das Fortleben, ja sogar Anschwellen der Hybris in der Menschheit vor Abraham anzeigen, der Hybris, der bereits die ersten Repräsentanten der Menschheit im Garten Eden verfallen waren und die in dem misslungenen Unternehmen vom Turmbau zu Babel eine politische Variante erfahren sollte" ("Urgeschichte" 27).

Erkenntnis, errichtet in grossen und überzeugenden Bildern in der Stunde des Erfolgsrausches wider die Möglichkeit säkularer Fehlorientierung".[127]

Gen 11,1-9 erscheint in diese Horizont als eine das 'jahwistische Menschenbild' besonders treffend wiedergebende Erzählung, welche den letzten Tiefpunkt vor der Erwählung Israels bzw. der Menschheit in Abraham (Gen 12,1-3) darstellt. Der 'Turmbau' wird in solch gewaltiger theologischer Perspektive, worin dialektische Theologie dem von ihr (re)konstruierten 'Jahwisten' als dem genialen Theologen der Grossreichszeit gleichsam die Hand reicht, zwangsläufig als symptomatisches Projekt menschlicher Hybris.

Trotz des manifesten Plausibilitätsschwundes dialektischer Theologie seit den Sechzigerjahren ist dieses Gemeinverständnis von Gen 11,1-9 von der europäischen und nordamerikanischen Exegese nur selten hinterfragt worden.[128] Im Gegenteil: die nahezu unbestrittene Geltung des VON RAD'schen Modells und die (scheinbare) Griffigkeit der theologischen Kategorie "Hybris" haben zu immer plakativeren Vereinfachungen bei der Interpretation von Gen 11,1-9 geführt. So ist etwa bei O. KAISER vom "hybriden Werk des Turmbaus"[129] die Rede. Nach W. ZIMMERLI ist in Gen 11,1-9 "deutlich...zu sehen, wie die geballte Menschenkraft sich in Hybris den Weg in den Himmel selber bahnen will"[130]. C. WESTERMANN spricht von der "Hybris einer technischen Überschreitung"[131], L. RUPPERT von der "Hybris der Menschen, die ihre vom Schöpfergott gesetzten Schranken nicht wahrhaben möchten"[132]. "Steht Babel für Hybris gegenüber Gott..., so steht Abraham für Bescheidung, die sich in Gott schickt."[133] J.P. FOKKELMAN unterstreicht (wie schon K. BARTH) positiven ("megalomania") und negativen ("fear") Aspekt der Hybris der 'Turmbauer'[134], während bei K. SEYBOLD die "Hybris" in der "Ruine des sagenhaften Riesenbauwerks in ihrer hybriden, zugleich melancholischen wie patheti-

---

[127] Jahwist und Priesterschrift 15-19.

[128] Ganz anders die beiden nicht-idealistischen Studien des brasilianischen Exegeten M. SCHWANTES (La ciudad y la torre; A Cidade e a Torre)!

[129] Einleitung 98.

[130] Grundriss der alttestamentlichen Theologie (ThW 3), Stuttgart u.a. ³1975, 149. Im (älteren) Genesis-Kommentar fällt das Stichwort "Hybris" allerdings nicht. Dieselbe Diskrepanz lässt sich bei vielen Autoren beobachten: Wo sie sich an den Text halten und diesen aufmerksam kommentierend Vers um Vers abschreiten, halten sie sich eher an konkrete, unverwechselbare Züge der Erzählung; wo plakativ zusammengefasst wird, ist das Stichwort "Hybris" beinahe unvermeidlich.

[131] Kommentar 74.

[132] Das Buch Genesis 130.

[133] ders., "Machen wir uns einen Namen..." 44.

[134] Narrative Art 17; vgl. ebd. 19f.32.44.

schen Erscheinung" geradezu materialisiert entgegentritt.[135] Der geradezu inflationäre Gebrauch des Stichworts verhindert eine differenzierte Textwahrnehmung.

Angesichts dieser Faszination für die "Hybris" von Babel sei hier betont, dass die Verwendung des Begriffes "Hybris" im Zusammenhang von 'jahwistischer Urgeschichte' wie auch von Gen 11,1-9 m.E. mehr Missverständnisse schafft als Probleme zu lösen vermag. Denn erstens ist die klassisch-griechische Vorstellung von *ὕβρις* in 'theologischem' Kontext mit derjenigen der *νεμεσις* verbunden und sind beide den biblischen Urgeschichten fremd; und zweitens entspricht umgekehrt eine einseitig theologisch determinierte Bedeutung des Begriffs "Hybris" (als Sünde bzw. Auflehnung *gegen Gott*, in Anlehnung an die christliche Antinomie von *humilitas* und *superbia* und christliche *superbia*-Kritik) weder dem klassisch-griechischen Sprachgebrauch noch demjenigen der LXX und der jüdisch-hellenistischen Schriftsteller.[136]

Etymologisch nicht sicher erklärt, volksetymologisch jedoch schon bei Homer mit *ὑπερ* "über" in Verbindung gebracht, bezeichnet das griechische Wort einen "Übergriff", ein "Überschreiten" des eigenen Machtbereichs oder des richtigen Masses, u.U. unter Verletzung vorausgesetzten Rechtes (deshalb Gegensatz zu *εὐνομια* bzw. *ἀδικια*). Bei Homer etwa begegnet als eine solche Norm die Gastfreundschaft; deren Verletzung ist *ὕβρις* (Od. 6,120; 9,175; 13, 201). Das Verhalten der Freier, denen das Ausbleiben des Odysseus Anlass zu Übermut bietet, wird als *ὕβρις* bezeichnet (Od. 1,227; 24,352 u.ö.). Aber jederlei frevelhafter Übergriff, von Beleidigung, Hohn, Verachtung bis zur Schändung und Vergewaltigung kann als *ὕβρις* bezeichnet werden. Diese ist also keineswegs notwendigerweise gegen eine Gottheit gerichtet, sondern stellt einen in der Regel auf der faktischen oder vermeintlichen Macht des Stärkeren(!) beruhenden Übergriff unter Menschen dar. In der Gerichtsrhetorik bezeichnet *ὕβρις* als juristischer Terminus bes. Übergriffe der Reichen gegen die Armen, daneben auch Verletzung der Persönlichkeitsrechte, Hausfriedensbruch usw.[137]

In theologisch-philosophischem Kontext kann sich dem die Anschauung zur Seite stellen, "dass die Götter als Träger der Nemesis [d.h. der gerechten Empörung] der Hybris der Menschen ausgleichend, strafend, vernichtend gegenübertreten. So wird Hybris bes[onders] im 5.Jhdt zum klass[ischen] Ausdruck der numinosen Furcht u[nd] d.h. des religiösen Sündengefühls für die Griechen."[138] Besonders der Wohlhabende und Erfolgreiche ist ständig in Gefahr, der *ὕβρις* zu verfallen. In der typischen Genealogie folgt aus Wohlstand (*ὄλβος*) Übersättigung (*κορος*), daraus *ὕβρις*, und diese führt schliesslich zu Verblendung (*ἀτη*; vgl. Solon 5,9f; Theognis 153f). Wo sich die Hybris gegen Untergebene, niedriger Stehende und Ungeschützte richtet, treten die Götter strafend für diese ein (Plato, Gesetze VI 761e; 777d; IX 874c; XI 927b-d).

---

[135] Der Turmbau zu Babel 465. Vgl. noch SASSON, The 'Tower of Babel' 217; GROSS, Weltherrschaft 17; EBACH, Weltentstehung 322; CRÜSEMANN, Die Eigenständigkeit 27; ROSS, The Dispersion 119 ("anxiety and pride"), 122 und passim; HOSSFELD, Der Pentateuch 34; WENHAM 244f u.v.a.

[136] Vgl. zum Folgenden bes. G. BERTRAM in ThWNT VIII 295-307; F.R. WALTON in RGG³ III 497; vgl. auch C. DEL GRANDE, Hybris. Colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica da Omero a Cleante, Napoli 1947.

[137] BERTRAM, aaO. 298.

[138] Ebd. 297; hierzu auch E.R. DODDS, The Greeks and the Irrational, Berkeley 1951, 28-63.

In der Geschichtsschreibung kann *ὕβρις* zwar die "Überheblichkeit" von Herrschern in geradezu metaphysischem Sinne bezeichnen (so etwa Herodot III 80.81; VII 16.18, metaphorisch I 189), doch fallen ja auch deren "Übergriffen" zunächst einmal andere Menschen und Völker zum Opfer und wird in der Regel nur impliziert, dass sich diese Herrscher in zweiter Linie auch an göttlich legitimierten Ordnungen vergreifen. Natürlich können Masslosigkeit gegen Menschen und Respektlosigkeit gegen die Götter gepaart auftreten, wie dies etwa in der Charakterisierung der "silbernen Rasse" von Menschen in Hesiods "Werken und Tagen" zum Ausdruck kommt: "Sie vermochten sich nicht wahnsinniger *ὕβρις* untereinander (*ἀλλήλων*) zu enthalten, sie weigerten sich, den Unsterblichen einen Kult darzubringen..." (134). Das uns interessierende Stichwort *ὕβρις* bezeichnet hier jedoch gerade das Fehlverhalten unter den Menschen, nicht das Vergehen gegen die Götter. "Hybris charakterisiert das Verhältnis der Menschen untereinander, soweit es negativ in *Hohn, Spott*, tätlicher *Beleidigung* u[nd] *Vergewaltigung* sich darstellt"[139]. *ὕβρις* ist nie ein Schlüsselbegriff griechischen Denkens geworden.[140]

Auch in der LXX wird der Begriff *ὕβρις* keineswegs bevorzugt geschweige denn ausschliesslich in bezug auf negatives, direkt gegen Gott gerichtetes Verhalten verwendet; auch hier impliziert er in der Regel Gewalttat gegen Menschen und Völker (vgl. etwa Ijob 35,9.12; Spr 16,19; Weish 2,19; Sir 10,6.8; Mi 6,10; Sach 9,6[f]; Jes 13,11; 1 Makk 3,20).[141] Die LXX übersetzt allerdings mit *ὕβρις* v.a. Termini der Wurzel גאה und gebraucht deshalb den Begriff auch zur Charakterisierung einer psychologisch-ethischen Haltung; doch lassen sich beim "umfassenden Inhalt von Hybris, das Gesinnung, Haltung u[nd] Verhalten, die sündige Abwendung von Gott oder die Herausforderung Gottes u[nd] den Säkularismus des Menschen eb[en]s[o] bezeichnen kann wie die selbstherrliche Anmassung, Übergriffe u[nd] Tyrannei g[e]g[en] den Mitmenschen"[142], innere Haltung und äussere, gewaltsame Wirkung kaum trennen. Nur in Ausnahmefällen wird diese Haltung ausdrücklich als gegen Gott gerichtet qualifiziert (Lev 26,19; Ijob 15,26f; vgl. 2 Makk 8,17 Gewalt[!] gegen den Tempel). Im NT bezeichnet das Wort körperliche Misshandlung (2 Kor 12,10; vgl. 1 Thess 2,2) und Ungemach in Seenot (Apg 27,10.21).[143]

Wie wir gesehen haben, taucht das Stichwort *ὕβρις* in den antiken Interpretationen der Turmbau-Erzählung nur ganz selten auf. In Philos Traktat über die Sprachverwirrung bezeichnet *ὕβρις* im Rahmen eines Lasterkatalogs "Übermut" in einem ganz allgemeinen Sinne.[144] Nur Josephus bezieht den Begriff ausdrücklich auf das Turmbau-Projekt selbst[145]; die präzisierende Bezeichnung der von Nimrod veranlassten Haltung der Turmbauer als *ὕβρις* *του*

[139] Ebd. 297.

[140] Ebd. 299.

[141] Vgl. G. BERTRAM, Hochmut und verwandte Begriffe im griechischen und hebräischen Alten Testament: WdO 3 (1964) 29-38.

[142] DERS. in ThWNT VIII 301.

[143] Vgl. neben BERTRAM, ebd. 305f, auch G. LÜDEMANN in EWNT III 907.

[144] Conf 117 (PHILO IV 74f; PHILON XIII 104f); zur sonstigen Verwendung von *ὕβρις* bei Philo vgl. BERTRAM, aaO. 302f.

[145] Vgl. noch die in 3.12. zitierte פתיחה R. Eleazar b. Pedats mit dem das Stichwort גאוה "Hochmut" *implizierenden* Hinweis auf Ps 59,12f.

θεοῦ[146] zeigt aber ganz deutlich, dass der Begriff *ὕβρις* für sich allein genommen ein direkt gegen Gott gerichtetes menschliches Vergehen nicht impliziert, erst recht nicht (gegen HUMBERT u.v.a.) einen Angriff auf göttliche Privilegien oder ein "Wie-Gott-sein"-Wollen.

"Erst die Entfaltung der chr[istlichen] Theol[ogie] hat dem Begriff sein Gewicht gegeben. Hybris *als* Auflehnung gegen Gott wird in der im Gegensatz zum Staat stehenden chr[istlichen] Tyrannenlehre seit dem 2. Jhdt zum Merkmal des *autonomen gottfeindlichen* Herrschers. (...) Aug[ustinus], Enarratio 2,15 z[u] Ps 18[147] bezeichnet die superbia als die *Ursünde*, die den Sündenfall veranlasst habe u[nd] von der alle Kirchenspaltungen u[nd] alle Einzelsünden ausgingen."[148] Angesichts dessen scheint es mir nicht geraten, das Stichwort "Hybris" in einem durch den biblischen Sprachgebrauch nicht gedeckten, theologisch überdeterminiertem Sinne geradezu als Schlüssel zum Verständnis der 'jahwistischen Urgeschichte' oder von Gen 11,1-9 verwenden zu wollen.

Abgesehen davon, dass der Begriff "Hybris" kein biblisch verankerter Begriff ist, muss man sich fragen, was er zum exegetischen Verständnis der 'jahwistischen' Urgeschichte oder der Einzelerzählung Gen 11,1-9 beitragen kann, erst recht, wo er generell mit dem der "Sünde" identifiziert wird. *Wenn* in Gen 11,1-9 Text überhaupt von "Sünde" die Rede ist, dann wäre ja gerade die Frage zu stellen, *worin* die Sünde der 'Turmbauer' denn eigentlich besteht. Das Stichwort "Hybris" gibt darauf eine nicht selten tautologische, bestenfalls eine stark generalisierende Antwort und muss jedenfalls sofort die Folgefrage auslösen, *warum* denn das Handeln der 'Turmbauer' "Hybris" sei. Wo die Frage gestellt wird, fällt die Antwort (der abendländischen Rezeptionsgeschichte, bes. der *superbia*-Kritik verpflichtet) in der Regel rein 'theologisch' aus:"une tentative surhumaine pour abolir l'essentielle distance entre la divinité et l'homme" (P. HUMBERT) o.ä. Begriffe wie "démesure", "Masslosigkeit", "insolence" usw. verschieben aber die Probleme nur, ohne sie zu lösen. Die Erzählung von Gen 11,1-9 kann (auch theologisch) nur rehabilitiert werden, wenn man sie aus dem Gefängnis des apokalyptischen Babel-Images[149] entlässt und auf die vereinnahmende Hybris-Interpretation verzichtet.

---

146 Ant 1,113 (s.o. S. 130f).

147 "*Delictum magnum arbitror esse superbiam. (...) Magnum hoc delictum est, et caput atque causa omnium delictorum. Scriptum est enim:* Initium peccati omnis superbia. *Et ne quasi leue est enim:* Initium, *inquit*, superbiae hominis apostare a Deo" (CChrL 38,112). Augustinus zitiert hier Sir 10,13.12; *superbia* steht für LXX *ὑπερηφανια*, nicht *ὕβρις*!

148 BERTRAM, aaO. 307 (Hervorhebungen von mir).

149 MARTIN-ACHARD notiert zu Recht "le peu de cas que les prophètes font de l'épisode de la tour de Babel pourtant significatif; ils auraient pu s'y référer pour dénoncer l'attitude constamment présomptueuse de tout ce qu'évoque le nom de Babylone" (Esaïe 47 et la tradition prophétique sur Babylone 104f Anm. 68). Wenn sie dies nicht taten, so könnte dies nicht nur mit dem bekannten, wohl primär traditionsgeschichtlich zu erklärenden 'Prophetenschweigen' hinsichtlich der Pentateuchtraditionen zusammenhängen, sondern auch damit, dass man mit Gen 11,1-9(*) ursprünglich anderes, konkretere Vorstellungen und mehr als nur eine "attitude constamment présomptueuse" verbunden haben dürfte.

6.24. Eine paradigmatische Erzählung von 'Schuld und Strafe'?

C. WESTERMANN lässt in seinem monumentalen Genesis-Kommentar die Vätergeschichte(n) nicht wie VON RAD mit Gen 12,1-3, sondern schon mit 11,27-32 beginnen.[150] Damit fällt natürlich auf Gen 12,1-3 längst nicht mehr jene theologische Last, die der Text in der VON RAD'schen Konzeption zu tragen hatte, und wird überhaupt die Vorstellung einer anti-typischen Korrespondenz von 'jahwistischer' Urgeschichte bzw. 'Turmbau' und Abrahams-Berufung aufgegeben.

WESTERMANN findet in der Urgeschichte drei thematische Gruppen von Erzählungen[151]: Erzählungen von der Schöpfung, von Errungenschaften und von Freveln und deren Ahndung. Alle drei Gruppen von Erzählungen sind auf die Urgeschichte beschränkt. Zur dritten Gruppe gehören die Fluterzählung (allerdings nur bedingt; J und P), sowie die 'jahwistischen' Erzählungen Gen 3 – 4 – 6,1-4 – 11,1-9; es handelt sich um "Erzählungen von Schuld und Strafe"[152], deren ätiologische Erzählungen "nach dem Woher und dem Sinn" bestimmter "als Einengungen menschlichen oder kreatürlichen Seins" empfundener Zustände fragen[153] und für die die narrative Struktur {Vergehen > Strafspruch oder -beschluss > Strafakt} gattungstypisch sei[154].

Nachdem er die VON RAD'sche These vom "lawinenartigen Anwachsen der Sünde" in der 'jahwistischen Urgeschichte' zunächst durchaus zustimmend aufgenommen hatte[155], hat sich WESTERMANN im Genesis-Kommentar dann deutlich davon distanziert. Seiner Meinung nach lassen die Texte in Gen 3-11 ein eindeutiges Gefälle immer grösserer Sündhaftigkeit der Menschen nicht erkennen.[156]

> "Wie in seinem ganzen Werk ist J auch hier brennend am Menschen, an den Möglichkeiten und Grenzen des Menschseins interessiert, und so ist er in dem ganzen Komplex seines Sondergutes in der Urgeschichte einerseits mit den positiven Möglichkeiten des Menschen, seinen Errungenschaften, andrerseits in den Schuld-Strafe-Erzählungen mit der

---

150 "Dies ist eine programmatische Entscheidung, die die Theologie der jahwistischen Urgeschichte aus den uneingestandenen Fesseln der christlichen Rechtfertigungslehre befreien will" (ZENGER, Beobachtungen 39).

151 Vgl. Kommentar 24-89.

152 Vgl. Arten der Erzählung 47-58; für Gen 11,1-9 zuletzt übernommen von RUPPERT, "Machen wir uns einen Namen..." 29f.

153 Ebd. 49.

154 Ebd. 52-54.

155 Ebd. 48.

156 Vgl. auch O.H. STECK, Gen 12,1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten 549 (= Wahrnehmungen Gottes 143; vgl. oben Anm. 110); zuletzt JENSEN, Über den Ursprung 29.

erschreckenden Möglichkeit beschäftigt, die dem Menschen in seiner Freiheit ***gegen*** seinen Schöpfer zu handeln, gegeben ist. Ob dabei wirklich eine Steigerung beabsichtigt ist, wie fast alle neueren Ausleger meinen, ist durchaus fraglich. (...) Die Absicht dieses Sondergutes des J in der Urgeschichte ist vielmehr, dass er in diesen Erzählungen von Schuld und Strafe den vielen Möglichkeiten des Geschöpfes nachgeht, sein Handeln gegen den Schöpfer zu richten."[157]

Damit ist nun allerdings Gen 11,1-9 durch die generalisierende Perspektive des Motivschemas "Schuld und Strafe" wie auch durch die nicht weniger generalisierende, durch die Erzählung bestenfalls angedeutete[158] Opposition "Geschöpf <–> Schöpfer" *inhaltlich* wiederum derart festgeschrieben, dass gegenüber VON RAD und gegenüber der gemeinen "Hybris"-Interpretation m.E. kein wesentlicher Fortschritt zu verzeichnen ist.

Die These, dass in Gen 11,1-9, ja in den von WESTERMANN herangezogenen Texten überhaupt von "Schuld und Strafe" die Rede sei, ist von verschiedenen Autoren weiter verfolgt worden. J.P. FOKKELMANN schliesst aufgrund der von ihm beobachteten strukturellen Symmetrie zwischen 11,1-4 und 11,5-9[159] auf das (hier erzählerisch ausgedrückte) Talionsprinzip.[160] P.D. MILLER vergleicht im Anschluss an WESTERMANN[161] die "correspondence of sin and judgement" mit der in der sog. prophetischen Gerichtsrede festgestellten Entsprechung von Schuld und Strafe und meint, die Erzählung funktioniere "like a prophetic judgment speech transformed into a narrative".[162] Beide Vorschläge sind Generalisierungen, sind dabei jedoch insofern hilfreich, als sie beide durch die Feststellung einer inhaltlichen Entsprechung zwischen menschlichem Projekt und göttlicher Intervention die Rückkehr zum konkreten Einzeltext verlangen und allzu abstrakte Konzepte wie "Schuld", "Sünde", "Strafe" o.ä. in bezug auf Gen 11,1-9 zumindest relativieren. J. EBACH möchte dagegen bei Gen 11,1-9 nicht von Strafe oder gar Vergeltung sprechen, sondern sieht in diesen Texten den Tun-Ergehen-Zusammenhang am Werk.[163]

---

157 WESTERMANN 73f.

158 Vgl. בני האדם in Gen 11,5; WESTERMANNs Hinweis auf die Tatsache, dass auch Gen 11,1-9 "die Strafe im Bereich des Geschöpflichen oder des Naturgeschehens" bleibt und Gott nicht durch ein "durch Geschichtsmächte vermitteltes...Handeln" straft (Arten der Erzählung 49), reicht dagegen für die Fixierung der Erzählung auf die Opposition Geschöpf - Schöpfer nicht aus. Zu Gen 11,6 siehe unten 8.7.

159 Vgl. hierzu unten 7.1.

160 Narrative Art 32-39; vgl. schon den Hinweis auf das "Muster der Talion" bei JACOB 302. Dem steht entgegen, dass der literarisch-strukturellen Symmetrie keine streng inhaltliche entspricht, welche doch für das Talio erforderlich wäre. Die Sprachverwirrung stellt keine Talio-Entsprechung zum Vergehen der Menschen (Bauprojekt!) dar, sondern modifiziert die dem Projekt vorangestellte Situation der «einen Rede» (vgl. auch MILLER, Genesis 1-11 35).

161 Vgl. bes. Arten der Erzählung 54 mit Anm. 32.

162 AaO. 27-36, bes. 35. Vgl. seine Monographie Sin and Judgment in the Prophets. A Stylistic and Theological Analysis (SBL Monograph 27), Chico/Cal. 1982.

163 Weltentstehung und Kulturentwicklung 318f Anm. 81.

Mit der Kategorisierung von Gen 11,1-9 als "Erzählung von Schuld und Strafe" geht bei WESTERMANN eine eigenartige methodologische Relativierung traditionsgeschichtlicher Arbeit einher: Der religionsgeschichtliche Vergleich im Rahmen der historisch-kritischen Exegese, die "allein an einem historisch nachweisbaren Zusammenhang interessiert" ist, stehe seit GUNKEL "unter dem Dogma der historisch nachweisbaren Abhängigkeit".[164] Da die 'Urgeschichten' als insgesamt dem Mythos verwandte Menschheitstraditionen verstanden werden müssten, sei die Exegese genötigt, "nach der Vorgeschichte dieser Texte *in ihrem gesamten Verlauf*"[165], d.h. nicht nur nach literarischen Vorbildern, sondern auch nach mündlichen Überlieferungsstufen und nach deren Sitz im Leben der den Mythos tradierenden Gemeinschaft zu fragen. Daraus folgert WESTERMANN:

> "Es ist dann nicht mehr möglich, sich bei der Erforschung dieser Vorgeschichte auf den Raum der unmittelbaren Umgebung Israels zu beschränken. Es zeigt sich, dass Motive, z.B. der Schöpfungserzählung, in der sumerischen Vorgeschichte über diese hinausweisen, dass sie auch an ganz anderen Stellen begegnen und manchmal primitiven Schöpfungsdarstellungen nahestehen. (...) Wenn aber die Erzählungen von Gen 1-11...zu einem Kreis von Erzählungen und Erzählmotiven gehört, der nicht lokal begrenzt werden kann, dann ist der Ausleger von Gen 1-11 genötigt, den gesamten Bereich der Urzeiterzählungen zu berücksichtigen." Dieser Ausweitung des Horizontes liegt "die Erkenntnis der Herkunft der Urzeiterzählungen aus einem frühen Stadium der Menschheitsgeschichte" zugrunde, "aus dem einige Grundzüge des Redens von Entstehung, Schöpfung und Urzeit sich bis in die Mythen der grossen Kulturen um das Mittelmeer erhalten haben".[166]

Hier wird der Exegese geradezu ein Freibrief für undifferenzierte Komparatistik ausgestellt. Denn nun kann man alles mit allem vergleichen, wenn nur gemeinsame Motive vorliegen. Man ist deshalb nicht erstaunt, in WESTERMANNs Kommentar immer wieder Hinweise auf die Mythologie von 'Primitivkulturen' und der verschiedensten Völker zu finden (deren traditionsgeschichtliche Beziehung zum biblischen Text weiter nicht reflektiert werden müssen, da sie sich vermutlich alle in WESTERMANNs undifferenziertem "frühen Stadium der Menschheitsgeschichte" verlieren) und traditionsgeschichtlich näherliegende, für Vor- und Nachgeschichte bedeutsame altorientalische oder frühjüdische Texte nur ganz summarisch abgehandelt zu sehen.[167]

---

164 EdF 6f.

165 Ebd. 8.

166 Ebd. 9.

167 In bezug auf Gen 11,1-9 unterscheidet WESTERMANN zwischen den Motiven "Zerstreuung der Menschen", "Turmbau" und "Sprachenverwirrung". Er verweist zunächst (mit Zitaten aus teilweise obsoleter ethnologischer Literatur!) auf indische, kamtschadalische, litauische, baskische, irische, mexikanische, kolumbianische und melanesische Überlieferungen, in denen ähnliche Motive belegt seien (715f). Hier wäre zumindest die Möglichkeit der Vermittlung von biblischen Traditionen durch christliche Missionare in Erwägung zu ziehen. Danach werden die von FRAZER und BAUMANN gesammelten afrikanischen und die von FRENZ genannten vedi-

Kap. 6.24.

Gegen jede vorschnelle theologische Generalisierung wie auch gegen jede methodologische Relativierung motiv- und traditionsgeschichtlicher Fragestellungen soll im folgenden zweiten Teil dieser Arbeit der Versuch unternommen werden, Sinn, Bedeutung und Funktion der Erzählung von Gen 11,1-9 aus der Verankerung ihrer *inhaltlich konkretisierbaren Motive* in der *Tradition altorientalischer Weltherrschaftsrhetorik* zu erheben.

---

schen Turmbauüberlieferungen angeführt; zu Recht wird festgestellt, dass dort jeweils der Einsturz des Gebäudes ein wichtiger Zug ist, wogegen die Motive Zerstreuung wie Sprachverwirrung ganz fehlen. Wie man weiter liest, gab es "diese Form[!]...auch in jüdisch-griechischer Tradition, mitgeteilt bei FDelitzsch, Komm. 264f." (716). Das dann folgende Delitzsch-Zitat (ohne Angabe der Primärquelle) zeigt, dass die Paraphrase von OrSib 3 gemeint ist, welche ja direkt von der biblischen Erzählung abhängig ist (vgl. oben 3.32. und 3.35.b)! Aus diesem wahllosen Sammelsurium zieht WESTERMANN dann den Schluss, dass das Turmbau-Motiv ursprünglich selbständig überliefert worden sei und dabei keinen ätiologischen Charakter gehabt habe; vielmehr sei "das Ziel der Erzählung dieses älteren Typs...das Scheitern des Versuchs, mit Hilfe des Turmbaues in den Himmel zu gelangen", gewesen. Hierbei aber handle es sich um "ein Urgeschehen, das Wirklichkeit setzt: die endgültige Sonderung des Bereiches Gottes (des Himmels) von dem Menschen" (717).

Eine derart sorglos mit ihren Quellen umgehende Komparatistik wird man kaum noch "traditionsgeschichtliche Auslegung" nennen dürfen. Sie mag wohl die Exegese aus den Fesseln enger theologischer Konzepte zu lösen, führt jedoch stracks in die zweifelhafte Freiheit unkontrollierter Generalisierungen und verabschiedet alles (m.E. exegetisch *und* theologisch unverzichtbare) Fragen nach der konkreten Geschichte von Traditionen und Tradenten.

B.

Eine neue ('politisch-theologische') Deutung von Gen 11,1-9 vor dem Hintergrund altorientalischer Weltherrschaftsrhetorik

"Das, worin nun eigentlich die Sünde der Menschen bestand, ist doch nicht mit letzter Deutlichkeit ausgesprochen."
G. VON RAD (126)

"Es wäre zu fragen, woran das liegt?"
C. WESTERMANN (EdF 104)

"Es geht...nicht an, die Menschen des Turmbaus wild drauflos als titanische Ungeheuer mit Nietzsche-Bart und Stalin-Antlitz zu halluzinieren, sondern es kommt darauf an, das Tun des Menschen in seinen Grundzügen so verständnisvoll zu sehen, wie J es tut. Dabei ist deutlich, dass die Turmbauerzählung auch als ein Grundtypus politischen Denkens und Handelns verstanden werden kann und muss. Denn es geht hier um nichts Geringeres als um die Weltherrschaft im Namen des Menschen..."
E. DREWERMANN (Strukturen I 303f)

7. Kompositions- und literarkritische Bemerkungen

7.1. Zur Kompositionsstruktur von Gen 11,1-9

Wenn die Abgrenzung von Gen 11,1-9 als einer "relativ selbständigen Texteinheit"[1] keine Mühe macht[2], so ist die Frage der Homogenität des Textes bzw. seiner Zusammengesetztheit und diachronen Schichtung weniger leicht zu beantworten. Die Analyse einer Texteinheit hat jedoch vor allen Erwägungen zur möglichen diachronen Schichtung zunächst von deren vorliegender Endgestalt auszugehen und diese hinsichtlich ihrer literarischen Kompositionsstruktur und internen Kohärenz zu befragen.[3]

Da in dieser Richtung wertvolle Vorarbeiten bes. von U. CASSUTO[4], Y.T. RADDAY[5], J.P. FOKKELMAN[6], I. KIKAWADA[7] und P. AUFFRET[8] vorliegen und die spezifische Eigenleistung der vorliegenden Studie nicht im Bereich der Stil- und Kompositionskritik liegt, kann ich mich hier darauf beschränken, die wichtigsten Beobachtungen der genannten Autoren zusammenzufassen und einer kritischen Evaluation zu unterziehen.

---

[1] SEYBOLD, Der Turmbau zu Babel 456.

[2] Textanfang: Petucha und Setuma, neuer Erzähleinsatz mit eröffnendem ויהי, neuem Subjekt und neuer Thematik, die u.a. in Spannung zu Gen 10,31f steht (Vielfalt vs. Einheit des Ortes). Textende: Petucha, Ätiologie, welche zusammenfassend verschiedene Stichworte der Erzählung wieder aufnimmt und diese zu ihrem Abschluss bringt. Gen 11,10 setzt mit den תולדת-שם als etwas ganz Neuem (bzw. die Genalogien der Völkertafel Gen 10 Fortführendem) ein.

[3] Diese Forderung nach "Achtung vor dem historischen Text (wie er dasteht)..., noch bevor die historisch-kritischen Eintragungen von Spannungen und Schichten die überlieferte Einheit des synchronen Textes diachron perspektivieren", hat O. FUCHS jüngst mit Nachdruck kommunikationsethisch zu stützen versucht (Textanalyse 37-49, hier 42).

[4] 232-234; vgl. schon M. BUBER/F. ROSENZWEIG, Die Schrift und ihre Verdeutschung, Berlin 1936, 214-217.

[5] Chiasm in Tora 12-23, hier 15.

[6] Narrative Art 11-45; vgl. im Anschluss daran auch STRUS, La poétique sonore 19f; ROSS, The Dispersion 121f.134; WENHAM 234-236.

[7] The Shape 18-32; vgl. DERS./QUINN, Before Abraham Was, bes. 69-74.

[8] La sagesse 69-90.

7.11. Alliterationen, Paronomasien, Wortspiele

Schon CASSUTO notiert in seinem Genesis-Kommentar die hervorstechendsten Stilmerkmale der Erzählung auf phonologischer Ebene.[9] Im Spiel der Konsonanten B, L und N erkennt er geradezu eine Art "Leitmotiv" des literarischen Kunstwerks[10] Gen 11,1-9:

V. 3aβ.bα: הבה נלבנה לבנים...להם הלבנה לאבן
V. 4aα: הבה נבנה לנו... V. 5b: בנו בני... V. 7aβ: ונבלה...[11] V. 8b: ויחדלו לבנות
V. 9a: בבל...בלל.

Als weitere "interesting contributions to the musical quality of the narrative"[12] listet er verschiedene Alliterationen auf:

ש V. 2b: בארץ שנער וישבו שם... V. 4aβγ: וראשו בשמים ונעשה־לנו שם...
V. 7: שם שפתם אשר לא ישמעו איש שפת רעהו... V. 9: ומשם...שפת...שם...שמה

ל V. 3: אל־רעהו הבה נלבנה לבנים ונשרפה לשרפה ותהי להם הלבנה לאבן והחמר היה להם לחמר
V. 4: לנו עיר ומגדל...לנו שם פן־נפוץ על־פני כל־הארץ
V. 6: לכלם וזה החלם לעשות...ועתה לא־יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות
V. 8: על־פני כל־הארץ...ויחדלו לבנת
V. 9: על־כן קרא שמה בבל כי שם בלל יהוה שפת כל־הארץ...על־פני כל־הארץ

Innerhalb der Gruppe der ש-Alliterationen können mit FOKKELMAN und KIKAWADA noch einmal die שם-Alliterationen hervorgehoben werden[13]:

---

[9] 231f.

[10] "...a fine example of Biblical literary art" (ebd.). Primär als "Kunstwerk" behandelt den Text auch FOKKELMAN:"our story is first and fore-most a Hebrew text, a phonological reality, a linguistic work of art" (Narrative Art 18). Offen bleibt allerdings, welche Merkmale einen Text zum Kunstwerk machen bzw. aufgrund welcher Kriterien man einen Text zum Kunstwerk erklären kann, und zweitens, ob diese Kriterien auch der altorientalisch-alttestamentlichen Literatur adäquat wären. Ich bezweifle, dass sich FOKKELMANs Prämisse, ein Text als Kunstwerk könne nur mit Hilfe eines (seitens des Lesers vorauszusetzenden) positiven Vorurteils (Narrative Art 12:"Vorgriff der Vollkommenheit") eigentlich verstanden werden, methodologisch überhaupt rechtfertigen lässt, erst recht wenn nicht *zuvor* nachgewiesen wurde, *dass* der Text in der Tat ein *Kunstwerk* zu sein beabsichtigt.

[11] FOKKELMAN erkennt in der Umkehrung von *LBN* (Projekt der Menschen V. 3: ויאמרו הבה נלבנה לבנים) zu *NBL* (Projekt Gottes V. 7: ויאמר הבה ונבלה) geradezu einen "sound-chiasmus" (Narrative Art 14-16). Dies scheint mir die Sache zu überziehen: es sind doch primär die Verben im Kohortativ, die aufgrund der parallelen syntaktischen Position dominieren und aufeinander bezogen werden können, und es ist nicht einzusehen, weshalb das anlautende *N* einmal vernachlässigt (נלבנה), das andere Mal berücksichtigt (ונבלה) werden sollte. Abgesehen davon erscheint der Konsonant *N* in den auf JHWHs *Intervention* bezogenen V. 8 und 9 nicht mehr.

[12] II 233.

[13] FOKKELMAN, Narrative Art 16-18; KIKAWADA, The Shape 25.

V. 2bβ: ...וישבו שם
|
V. 4aβγ: ...וראשו בשמים ונעשה־לנו שם
V. 7aβ: ...ונבלה שם שפתם [V. 7b: לא ישמעו] |
V. 8a: ויפץ יהוה אתם משם |
V. 9: בלל כי שם .... על־כן קרא שמה
...ומשם הפיצם

Diese sind insofern interessant, als sie über die Phonologie hinaus auf zwei auch thematisch wichtige Spannungsbögen des Textes bezogen werden können und als Stichworte auf der topologischen (Fixpunkte Schinear/שם «dort»/Babel vs. Zerstreuungsangst der Menschen; evtl. «Himmel» als Zielort des Bauprojekts) und der ideologischen Ebene (V. 4: Wunsch der Menschen nach einem «Namen» als Ruhm > V. 9: Ätiologie des Namens «Babel») von Gen 11,1-9 fungieren.[14]

Neben den dominierenden Alliterationen begegnen Paronomasien (V. 3aβγ: נלבנה לבנים...ונשרפה לשרפה) und Wortspiele (V. 3b: הלבנה לאבן, והחמר...לחמר; evtl. auch V. 5b: בנו בני־ und V. 4b.8a.9b: פוץ – פני כל־הארץ). Auffällig sind zudem die offensichtlich parallelen Formulierungen von V. 3a*α*, 4a*α* und 7a*α* (ויאמר[ו]...הבה + Kohortativ)[15] sowie die gehäufte Verwendung, innerhalb einer relativ kurzen Texteinheit, von verschiedenen Schlüsselwörtern ([על־פני] כל־ הארץ, שפה, אחד[ים], [מ]שם, פוץ etc.).

Auch Kommentare ohne bes. stilkritisches Interesse haben, durch das Sprachenthema der Perikope angeleitet, auf manche solcher sprachlichen Eigentümlichkeiten immer wieder hingewiesen. Die Frage, wie diese Textmerkmale literarisch zu bewerten[16] und exegetisch zu interpretieren[17] sind, ist allerdings nicht leicht zu beantworten. Handelt es sich um bewusst gesetzte Stilfiguren oder um eher zufällige Eigenheiten des Textes? Lassen sie den Schluss auf eine durch und durch konstruierte, einheitliche Textstruktur zu, ja vielleicht gar den Rückschluss auf die gestaltende Hand *eines* Verfassers?

---

14 So zu Recht FOKKELMAN, aaO. 16-18.

15 FOKKELMAN, Narrative Art 14; KIKAWADA, The Shape 25.

16 M.E. sollten nur solche Bauelemente eines Textes als besondere Stileigentümlichkeiten bezeichnet werden, die sich nicht zwanglos der innerhalb eines narrativen Texts ohnehin zu erwartenden Syntax einpassen. Gegen KIKAWADA (The Shape 21f) sind die invertierten Formulierungen in V. 3: ותהי / לדם הלבנה / לאבן ABC
והחמר / היה לדם / לחמר B'A'C
bzw. in V. 8-9: ויפץ יהוה אתם / משם / על־פני כל־הארץ ABC
ומשם / הפיצם יהוה / על־פני כל־הארץ B'A'C
m.E. nicht als stilkritisch relevante Textmerkmale zu bewerten.

17 Vgl. etwa FOKKELMAN, Narrative Art 27, der aufgrund der in V. 3 gehäuften Paronomasien als exegetische Deutung des Verses formuliert: "Language creates(!) new reality" und damit m.E. weit über das im Text Angezeigte hinausschiesst (siehe auch unten S. 360 Anm. 85).

Dass in V. 9 mit der Verwendung des Verbs בלל ein absichtliches Wortspiel über den Ortsnamen בבל vorliegt, ist immer schon gesehen worden; die ätiologische Formulierung lässt keinen Zweifel daran, dass an dieser Stelle die bewusst gestaltende Hand des Erzählers zu erkennen ist. Wie aber verhält es sich mit den restlichen Stileigentümlichkeiten? Finden sie sich gleichmässig über den ganzen Text verteilt oder aber gehäuft in einzelnen Versen? Erst nach der Beantwortung dieser Frage[18] kann diejenige nach der Einheitlichkeit des Textes adäquat aufgenommen werden. Zuvor aber soll ein Blick auf die Makrostruktur unseres Textes geworfen werden.

7.12. Beobachtungen zur Makrostruktur

In jüngerer Zeit haben verschiedene Exegeten versucht, die Fülle der Einzelbeobachtungen zur Phonologie nach den Methoden strukturaler Analyse zu ordnen und so eine dem Text zugrundeliegende kohärente Kompositionsstruktur freizulegen. FOKKELMANs Analyse stellt zwei makrostrukturelle Gliederungen nebeneinander, welche beide die Textblöcke V. 1-4 und 6-9 als Untereinheiten des Textes interpretieren; unterstreicht die eine den Parallelismus, so betont die andere die Symmetrie der beiden Blöcke:

a) Parallelismus[19]*?*

V. 1aβ	A שפה אחת [ודברים אחדים]				
V. 3aβ.4aβ		B [ויאמרו]...הבה + Kohortativ (2 x)			
V. 4aβ			C נבנה־לנו עיר...		
V. 4aδ				D [ונעשה־לנו] שם	
V. 4b					E פן־נפוץ על־פני כל־הארץ
V. 6aβ	A' [עם אחד ו]שפה אחת				
V. [6aα.]7aαβ		B' [ויאמר]...הבה + Kohortativ			
V. 8b			C' [ויחדלו] לבנת את־העיר		
V. 9a				D' שמה [בבל]	
V. 9b					E' הפיצם על־פני כל־הארץ

---

[18] FOKKELMAN spricht von "intrinsic verification":"Firstly, is the distribution of the members over the halves of the story balanced? (...) Secondly, are the words...insignificant or important, are they or are they not related to the main points of the story?" (a.a.O. 21). Beachte, dass die zuletzt gestellte Frage voraussetzt, dass die "main points of the story" bekannt sind"!

[19] Vgl. FOKKELMAN, aaO. 20f; vgl. WENHAM 235.

Der von FOKKELMAN verwendete Begriff "parallel symmetry"[20] ist m.E. unlogisch und der gemeinten Sache nicht angemessen; besser spräche man von einem serialen Parallelismus bzw. mit KIKAWADA von einer "sequential repetition"[21], wobei unter inhaltlichem Gesichtspunkt A-A' als synthetischer Parallelismus und C-C' bis E-E' als antithetische Parallelismen zu bezeichnen wären, während B-B' sich nicht eindeutig zuordnen lässt[22]. Man beachte allerdings, dass die Parallelisierung im Ganzen etwas holperig ist, insofern (1) in B-B' sehr verschiedengewichtige Elemente parallelisiert werden, (2) in B/C ein einziges Wort auf zwei Ebenen verteilt wird und (3) ein Element E' schon in V. 8a (also *vor* C' und D'!) identifiziert werden müsste.[23] Zudem irritiert, dass die parallel gesetzten Textbausteine sich syntaktisch jeweils auf verschiedenen Ebenen bewegen: A ist Ausgangspunkt der Erzählung (d.h. es spricht gewissermassen der 'Erzähler'), A' steht in einer direkten Rede (JHWHs); zwischen C, D, E (direkte Rede) und C', D', E' ('Erzähler') ist das Verhältnis dagegen gerade umgekehrt. Darüber hinaus fällt auf, dass wichtige Dimensionen des Textes im vorgeschlagenen Schema überhaupt nicht zum Tragen kommen, etwa die Materialnotizen V. 3b, die Diagnose JHWHs V. 6b oder, in topologischer Hinsicht, die Wanderungsnotiz in V. 2 oder die Spannung zwischen dem Projekt eines 'himmelhohen' Bauwerks und dem Herabsteigen Gottes.[24]

Etwas anders parallelisiert KIKAWADA[25]:

V. 1aβ	A שפה אחת [ודברים אחדים]
V. 2bβ	B [וישבו] שם
V. 3aα	C [ויאמרו] איש אל־רעהו
V. 4aβ	D נבנה־לנו עיר...
V. 4aδ	E [ונעשה־לנו] שם
V. 4b	F פן־נפוץ על־פני כל־הארץ
V. 6aβ	A' [עם אחד ו]שפה אחת
V. 7aβ	B' [ונבלה] שם
V. 7b	C' [ולא־ישמעו] איש את־שפת רעהו
V. 8b	D' [ויחדלו] לבנת את־העיר
V. 9a	E' שמה [בבל]
V. 9b	F' הפיצם על־פני כל־הארץ

Dieses Schema parallelisiert ein Element mehr, muss dafür aber die syntaktisch offenkundige Parallele ויאמר[ו]...הבה + Kohortativ in V. 3aβ.4aβ ‖ [6aα.]7a$\alpha\beta$ fallen lassen und damit einen

20 Aufgenommen von AUFFRET, La sagesse 74ff.

21 The Shape 26.

22 FOKKELMAN zählt ihn zu den antithetischen, "some contrast or reversal" signalisierenden Parallelismen (Narrative Art 21).

23 Es stimmt deshalb nicht "that the objectivity of this parallelism of series of words precedes all interpretation", wie FOKKELMAN (aaO. 21) meint; allein die Tatsache, dass KIKAWADA eine etwas andere Parallelstruktur erhoben hat (siehe gleich), spricht gegen FOKKELMANs Behauptung.

24 Von hier aus erheben sich Bedenken gegen FOKKELMANs eigene, ebd. vorgetragene sog. "intrinsic verification".

25 The Shape 26.

auch inhaltlich bedeutsamen Textbaustein übergehen.[26] Ansonsten gelten auch hier die schon gegen FOKKELMANs Vorschlag formulierten Einwände. Die Tatsache, dass die beiden Vorschläge nicht miteinander synthetisiert werden können[27], lässt überdies deutlich erkennen, dass der angenommenen Parallelisierung zwischen den V. 1-4 und 6-9 keinesfalls makrostrukturelle Priorität zukommen kann.

Überzeugender scheint der Vorschlag einer symmetrischen bzw. konzentrischen Komposition.

b) 'Konzentrische Symmetrie'?

V. 1aβ	A כל־הארץ
V. 1aβ	B שפה אחת
V. 2bα	C [וימצאו בקעה] בארץ שנער
V. 2bβ	D [וישבו] שם
V. 3aα	E [ויאמר] איש אל־רעהו
V. 3aβ	F הבה נלבנה לבנים
V. 4aβ	G נבנה־לנו
V. 4aβ	H עיר ומגדל
V. 5a$\alpha\beta$	X וירד יהוה לראות
V. 5aβ	H' את־העיר ואת־המגדל
V. 5b	G' אשר בנו בני־האדם
V. 7a$\alpha\beta$	F' הבה...ונבלה
V. 7b	E' [לא־ישמעו] איש שפת רעהו
V. 8a	D' [ויפץ] משם
V. 8bα	C' על־פני כל־הארץ
V. 9aβ	B' [בלל] שפת
V. 9aβ	A' כל־הארץ

Diese konzentrische Struktur[28] ist von verschiedenen Exegeten beschrieben worden[29], die of-

---

26 KIKAWADA/QUINN, Before Abraham Was 72f, weisen auf den 'Parallelismus' hin ("Men say 'let us build up'; God says 'Let us go down'"), ohne die Unvereinbarkeit der Gliederungen von FOKKELMAN und KIKAWADA zu problematisieren. Ihre letzte 'Parallele':"God comes down from heaven to see the city and tower; men go out from the city to all the world" (ebd.) zeigt, dass die Parallelisierung hier zum Apriori erstarrt ist.

27 AUFFRETs Versuch (La sagesse 74-80), eine "symétrie croisée" (*sic!*) nachzuweisen und damit trotz der Divergenzen zwischen FOKKELMAN und KIKAWADA am Parallelismus von V. 1-4 || V. 6-9 festzuhalten, vermag nicht zu überzeugen. So lassen sich z.B. die von AUFFRET hervorgehobenen Textbausteine כל || כלם nicht in den Parallelismus einpassen, da כל einmal vor (V. 1), einmal nach שפה אחת (V. 6) erscheint.

28 RADDAY spricht (irreführend) von einem Chiasmus (Chiasm in Tora 15), WENHAM 235 von einem "extended chiasmus" bzw. einer "palistrophe"; der Begriff der "konzentrischen Struktur" signalisiert dagegen deutlich die Existenz eines "Zentrums" bzw. einer 'Achse' (im

fenbar unabhängig voneinander zum gleichen Resultat gekommen sind[30] - was für eine gewisse 'Objektivität' zu sprechen scheint. Man sollte allerdings nicht übersehen, dass auch diese makrostrukturelle Gliederung recht holperig ist, insofern hier erstens wiederum inhaltlich bedeutsame Textbausteine wie die zweite figura etymologica ונשרפה לשרפה und die Materialnotizen in V. 3aβ.b, 'Himmelhöhe' des Bauwerks, 'Namenmachen' und Zerstreuungsangst in V. 4aβγ.b, die ganze(!) Diagnose JHWHs in V. 6, die Notiz über das Einstellen der Arbeit V. 8b und die Rekapitulation der Zerstreuung V. 9b einfach übergangen werden – weil sie nicht ins Strukturschema passen! Zudem fällt auf, dass entgegen dem vom Schema suggerierten Eindruck V. 5aαβ für den Erzählfortgang nicht als Achse fungieren kann, da die Textbausteine H' und G' rein konstatierende Wiederholungen von G und H sind und deren Aussagen in keiner Weise weiterführen.[31]

Im Gegensatz zu FOKKELMAN, und um im Anschluss an KIKAWADA die zentrale Stellung des *ganzen* V. 5 betonen zu können, notiert AUFFRET[32] anstelle der Symmetrien G-H eine solche zwischen [ונעשה־לנו שם] in V. 4aδ und לעשות [...וזה] in V. 6bβ, was jedoch angesichts des ganz anderen Objekts von עשה an den beiden Stellen (V. 4 > שם, V. 6 כל־אשר יזמו) gezwungen wirkt. Überhaupt kann man sich bei AUFFRET des Eindrucks nicht erwehren, dass die Faszination der Struktur den Verfasser dazu verleitet hat, a priori definierte Schemata am Text festmachen zu wollen. Die "Liebe zur Symmetrie" führt den Analytiker dazu, innerhalb der einzelnen Textblöcke wiederum subtilste Mikro-Symmetrien und Chiasmen erkennen zu wollen – ohne zu sehen, dass diese Mikro-Strukturen die angeblich 'objektive' Makro-Symmetrie per definitionem durcheinander bringen *müssen*![33]

---

vorliegenden Text in V. 5). Vgl. zur Unterscheidung von Chiasmus und konzentrischer Struktur auch W. BÜHLMANN/K. SCHERER, Stilfiguren der Bibel (Biblische Beiträge 10), Fribourg 1973, 40f.

29 RADDAY, aaO. 15; FOKKELMAN, Narrative Art 22f (vgl. O'CONNELL, Isaiah xiv 412f); WENHAM 235; weniger an Stichworten orientiert KIKAWADA, The Shape 19-21.23f.

30 AUFFRET, La sagesse 72f, hat das Detail (C–C') hinzugefügt.

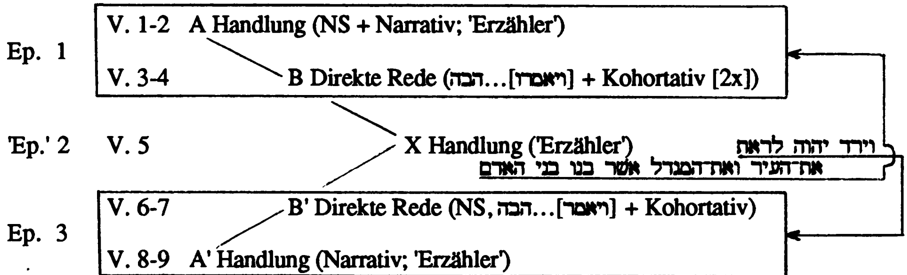
31 Es stimmt deshalb nicht, wie FOKKELMAN behauptet, dass "at one blow the situation has changed, at one stroke it is made clear that the earth is not the only thing in existence..." usw. (Narrative Art 29). Im Gegenteil: gerade der Situation auf der Erde gilt im folgenden die ganze Aufmerksamkeit, und erst ab V. 8 wechselt die Situation wirklich!

32 La sagesse 74.

33 Das Diagramm bei RADDAY, Chiasm in Tora 15, zeigt sehr schön, wie sperrig die chiastische bzw. introvertierte Sequenz A נעשה־לנו שם – B ...פן־נפוץ X B' ויפץ – A' ...על־כן קרא שמה gegen die konzentrische Makro-Struktur steht!

c) *Introversion*[34]

Den bisher dargestellten, primär an Stichworten orientierten Gliederungen soll nun im Anschluss an RADDAY und KIKAWADA noch eine stärker schematisierte, anders als die vorangehenden primär an der Makrosyntax orientierten Gliederung zur Seite gestellt werden, welche sich ihrerseits noch einmal durch "konzentrische Symmetrie" auszeichnet, wobei die Achse jedoch eine zusätzlich 'verschachtelnde' Funktion hat:



Diese Gliederung in drei "Episoden" steht der vorangehenden zwar nahe[35], hebt nun aber den Achsencharakter des *ganzen* V. 5 deutlicher hervor. Gerade deshalb ist sie in jedem Fall der herkömmlichen Gliederung, welche in den meisten Kommentaren vertreten wird und einfach zwei Textblöcke (V. 1-4 mit Menschen als Subjekt, V. 5-9 mit JHWH als Subjekt) unterscheidet[36], vorzuziehen. Gegenüber den *beiden* vorgängig genannten Gliederungen zeichnet sich diese dritte durch ihre primäre Verankerung in der *syntaktischen* Struktur des Textes aus.

Bei dieser Gliederung fällt auf, dass nur ein einziger Satz zwischen den relativ grossen Textblöcken von Ep. 1 und 3 vermittelt; KIKAWADA spricht deshalb treffend von einer "Sanduhr-Form"[37] und von V. 5 als dem "crossover point" der Erzählung.[38] 'Ep.' 2 verschränkt die beiden Hauptblöcke miteinander, indem der erste Satzteil (וירד יהוה לראת) mit dem Subjekt JHWH und der Angabe der Inspektionsabsicht auf die in V. 6-9 folgende Diagnose und Intervention Gottes vorausweist, während der zweite Satzteil (את־העיר ואת־המגדל אשר בנו בני האדם) mit der (im Gegensatz zu V. 8 vollständigen!) Nennung von Bauprojekt und Bauherren die V. 1-4 wiederaufnimmt bzw. zusammenfasst.[39]

---

[34] Begriff im Anschluss an KIKAWADA, The Shape 23 (Struktur AB–C–B'A' im Unterschied zum Chiasmus AB–B'A'). Gegenüber dem Begriff der "konzentrischen Struktur" hebt derjenige der Introversion zusätzlich die Bedeutung der 'verschachtelten Achse' hervor.

[35] RADDAY und KIKAWADA bieten Varianten der beiden unmittelbar nebeneinander.

[36] Erstaunlicherweise geben noch FOKKELMANs Schemata diese herkömmliche Trennung der Erzählung in zwei Textblöcke wieder.

[37] "The basic shape of this story is that of an hourglass" (The Shape 27).

[38] Ebd. 23f. Vgl. aber oben Anm. 31!

[39] So in Auseinandersetzung mit KIKAWADA auch H. VAN DYKE PARUNAK, Transitional Techniques in the Bible: JBL 102 (1983) 525-548.

Diese in der syntaktischen Struktur und im Erzählverlauf recht deutlich verankerte "konzentrische Symmetrie" bzw. "Introversion" wird bei der Interpretation der Erzählung in Rechnung zu stellen sein.[40] Die Gliederung bleibt zwar wesentlich grobmaschiger als die beiden zuvor dargestellten Schemata, dürfte jedoch dem Text adäquater zu sein als jene, da sie insbesondere die willkürliche Privilegierung einzelner Stichworte und Textbausteine auf Kosten anderer vermeidet. Viel weiter wird man auf der Ebene der Kompositionskritik hinsichtlich der Endgestalt des Textes kaum gehen können.

7.13. Zum Verhältnis von Strukturanalyse und Literarkritik

Aus dem Vorangegangenen dürfte meine Skepsis gegenüber den von RADDAY, FOKKELMAN, KIKAWADA und AUFFRET vertretenen, an einigen Stichwörtern, kaum aber an der Syntax orientierten Strukturschemata zu Genüge deutlich geworden sein.[41] Zu viele Textbausteine werden von diesen Autoren jeweils übergangen, weil sie sich terminologisch oder strukturlogisch nicht eindeutig im Schema verorten lassen. Bemerkenswert ist, dass einige der genannten Autoren zuweilen geradezu von einer Selbstevidenz der angenommenen Textbaupläne ausgehen[42] und sich deshalb offenbar nicht genötigt fühlen, diese in allen Details kritisch zu begründen.[43]

Immerhin ist etwa der strukturalen Analyse FOKKELMANs zugute zu halten, dass sie dem kritischen Leser Kriterien für eine "intrinsic verification" ihrer Resultate anbietet.[44] Wie die oben jeweils im Anschluss an die Präsentation der verschiedenen Schemata vorgebrachten Einwände gezeigt haben, erlauben es

---

[40] Erst recht, da sie sich ganz ähnlich schon auf der Ebene der Grundschicht der Erzählung findet (siehe unten S. 330).

[41] Bedenken gegen die nur an Phonologie und Lexemen orientierten strukturanalytischen Studien erheben sich auch angesichts der häufigen Überbetonung der Etymologie gegenüber der Semantik. Vgl. etwa die irrige Bemerkung in bezug auf den 'Turm' bei FOKKELMAN, Narrative Art 19:"For the Israelite it must(!) have been but a short step from *migdal* to *gādol* 'great'; to him *migdal* would have sounded as the word 'greatening' would to us."

[42] Vgl. die äusserst summarische Präsentation bei KIKAWADA/QUINN, Before Abraham Was 72f. FOKKELMANs Kommentare sprengen zudem mehrfach die Grenzen intersubjektiv nachvollziehbarer Analyse (vgl. etwa Narrative Art 30:"I personally experience[!] above all in this concentric arrangement the mirroring effect..."). Vgl. auch Anm. 10.

[43] RADDAYs Beitrag zu Gen 11,1-9 nimmt nur eine halbe Seite ein und besteht im wesentlichen aus zwei Diagrammen, die offenbar für sich selber sprechen sollen. FOKKELMAN beschwört wiederholt "the objective foundation of all our exegesis", welche in der von ihm angenommenen "doppelten Symmetrie" liegen soll (Narrative Art 20 u.ö.). Vgl. auch Anm. 23!

[44] Narrative Art 21; s.o. Anm. 18!

gerade diese Kriterien (Verteilung der Struktursignale über die ganze Texteinheit, Berücksichtigung der "main points of the story"), bes. FOKKELMANs und AUFFRETs Diagramme als dem Text nicht angemessene Konstrukte abzulehnen.[45]

Während sich AUFFRET nur ganz selten und am Rande auch zu inhaltlichen bzw. zu Bedeutungs-Aspekten der Textbausteine von Gen 11,1-9 äussert[46], bietet FOKKELMAN einen ausführlichen, sowohl thematisch-inhaltliche als auch theologische Fragen behandelnden Kommentar des Textes. Hier fällt nun auf, wie wenig Neues die Strukturanalyse in diesem Bereich zu bieten hat: FOKKELMANs Exegese reicht über die herkömmliche Hybris-Interpretation nicht hinaus[47]:"the point at issue is a kind of superhuman fame"[48]; "...man must know his place – here on earth. But that is what the men in Gen. 11 rebel against. The earth is not enough for them, they want more than their plane area... They want to break through the god-given order...", ja mehr noch:"Implicitly they want, perhaps as yet unconsciously]!], to make impossible the salvation-history... Implicitly they want to penetrate the strictly divine and become divine themselves. What drives them is hubris."[49]

---

45 FOKKELMANs Kommentar operiert entgegen der in der Einleitung erklärten Absicht keineswegs nur "textimmanent" und ist insofern methodologisch inkonsequent. Seine Auslegung beginnt(!) bereits mit der Feststellung: "Babel lies in ruins! The tremendous metropolis has become a desolate ruin..." (Narrative Art 12), obwohl von einer Ruine im Text explizit nirgends die Rede ist. Dann wird der noch gar nicht analysierte Text ohne eingehendere Begründung soziologisch verortet:"...so much is certain(!), that our narrator belonged to a simple small community and that either the country village or the clan was his social horizon" (ebd. 12f). Selbst vor Psychologismen schreckt FOKKELMAN nicht zurück:"This life must(!) have signified great freedom for him when compared with the complicated and in his opinion oppressing hierarchy of 'classes', functions and tasks in Mesopotamian society... This sense of freedom(!) can still be perceived in the story of fallen(!) Babel. The narrator seems to be released from a certain pressure..." usw. (ebd. 13 und passim). All dies lässt sich mühelos in die ältere Forschungsgeschichte einordnen. Irritierend ist nur, dass solche Eisegese mit dem Anspruch der "Textimmanenz" auftritt.

46 Der zweite Teil seiner Studie (La sagesse 81ff) ist zwar ausdrücklich den "contenus" gewidmet, formalisiert diese jedoch sogleich zu den Konzepten "langage", "construction" und "dispersion". Bei letzterem Stichwort mag diese Abstrahierung angesichts der in der Tat stereotypen Terminologie in V. 4b.8a.9b gerechtfertigt sein, nicht aber bei den anderen beiden, vielschichtiger angelegten Themen.

47 FOKKELMAN scheint sich dieser Tatsache durchaus bewusst zu sein: vgl. Narrative Art 23 Anm. 22!

48 Ebd. 14.

49 Ebd. 17. Mit der ebd. gebotenen Präzisierung dass "hubris has not only a 'positive' component, megalomania, wanting-to-be-like-God, but also a negative one, fear" (vgl. 19f.32.44) übernimmt FOKKELMAN die BARTH'sche Dogmatik: vgl. oben S. 273 Anm. 81!

Diese und verschiedene andere Eintragungen, die den Text schlechterdings verfälschen, sind entschieden zurückzuweisen: so ist in Gen 11,1-9 weder von einer Zerstörung des 'Turms'[50] noch von dessen Ruine[51] noch davon die Rede, die 'Turmbauer' seien von der Ebene Schinear aus in die Wüste zerstreut worden![52] Manches davon lässt sich zwar mühelos interpretationsgeschichtlich einordnen[53], gehört aber in den Bereich des Midrasch und spricht nicht für die exegetische Tauglichkeit der von FOKKELMAN vertretenen Methode. Man zweifelt, dass die sich so objektiv gebenden Analysen und die daran anschliessenden Interpretationen tatsächlich Ergebnisse eines 'close reading' darstellen.

Für den Fortgang unserer Untersuchungen ist es an dieser Stelle unumgänglich, kurz auf ein durch die strukturanalytischen Arbeiten aufgeworfenes methodologisches Grundproblem einzugehen: Wie verhalten sich Strukturanalyse und Literarkritik zueinander?

Das Problem wird akut, wenn man erkennt, wie etwa bei KIKAWADA "underlying schemes" des Textes unvermittelt in "unifying principles of organization" übergehen.[54] Für FOKKELMAN bietet die Strukturanalyse überhaupt die einzige Möglichkeit, die Einheitlichkeit eines Textes nachzuweisen:"Only in this way can it be made evident to the reader what in the beginning can only be an assumption, that Gen. 11.1-9 is a unity..."[55]. Vom Verständnis des Textes als einer durch und durch organisierten Einheit ist es nur ein kleiner Schritt zur Annahme eines einzigen Verfassers. KIKAWADA hat seine Strukturanalyse von Gen 11,1-9 in eine längere Studie über "the unity of Genesis 1-11"[56] über-

---

50 FOKKELMAN, a.a.O. 15.28 u.ö. Besonders bedenklich ist der *unvermittelte* Schluss von der Phonologie zu Inhalt und Bedeutung:"the reversal of the order of sounds [i.e. V. 3 > 7: לבן > נבל (s.o. Anm. 11!)] reveals another reversal: God reverses what the men make; the men build, God pulls down; opposed to the men's construction we find, hard and direct, God's destruction" (a.a.O. 15).

51 Ebd. 12.

52 Ebd. 18:"from that very spot they will be sent into the desert".

53 Die Idiosynkrasie der Zerstreuung in die Wüste, die von FOKKELMAN nicht weiter begründet wird, erklärt sich wohl durch den von ihm angenommenen "semi-nomadischen" bzw. grundsätzlich anti-urbanen Standpunkt des Erzählers von Gen 11,1-9 (a.a.O. 12f und 18 Anm. 12).

54 The Shape 18.

55 Narrative Art 12.

56 Untertitel von KIKAWADA/QUINN, Before Abraham Was. Ähnlich nun auch RENDSBURG, The Redaction of Genesis, der im Anschluss an J.M. SASSON (The 'Tower of Babel' as a Clue to the Redactional Structuring of Gen 1-11, bes. 216-219) die Turmbau-Erzählung aufgrund lockerer terminologischer und thematischer (Hybris!) Parallelen mit der Nefilim-Episode Gen 6,1-4(.5-8) parallelisiert (a.a.O. 20-22). Wir werden auf diese Querbezüge bei der Behandlung von Gen 11,1-9* im Rahmen der vor-'priesterschriftlichen' Urgeschichte zurückkommen

nommen und geht offensichtlich davon aus, dass der Nachweis einer einheitlichen Kompositionsstruktur auch den Nachweis eines einzigen Autors sowohl für die Erzählung Gen 11,1-9 als auch für die Urgeschichte überhaupt zu erbringen vermag. Er liegt damit auf der Linie des grossen Kommentars von CASSUTO, für den die Erkenntnis, dass der Text ein durch "beauty and harmonious structure" charakterisiertes literarisches Kunstwerk darstelle, die literarkritische Fragestellung eigentlich überflüssig machen sollte.[57] Wenngleich in der Studie von AUFFRET ein solcher Schluss nicht gezogen wird[58], so fällt doch auf, dass auch dort die diachrone Fragestellung völlig fehlt.

Besonders irritierend ist, dass die genannten Autoren (mit Ausnahme CASSUTOs) sich den durch die bisherige Forschung an Gen 11,1-9, zumal den durch die in literarkritischer Hinsicht entwickelten Hypothesen gestellten Herausforderungen gar nicht stellen. Man kann sich deshalb bei der Lektüre ihrer Studien des Eindrucks eines gewissen Dogmatismus in der Frage der Einheitlichkeit des Textes nicht erwehren. Dabei weisen m.E., lässt man die aprioristische Voraussetzung der literarischen Einheitlichkeit einmal fallen, gerade einige ihrer besonders treffenden Beobachtungen auf eine gewisse Unausgeglichenheit von Gen 11,1-9 hin: Abgesehen davon, dass keines der oben referierten an Stichwörtern orientierten Gliederungsschemata vorbehaltlos akzeptiert werden konnte, liess sich beispielsweise beobachten, dass sich besonderer phonologischer Nachdruck (Paronomasien und Wortspiele) nur bei ganz bestimmten Textbausteinen (V. 3.9) und keineswegs gleichmässig über den ganzen Text verteilt finden: gerade eine konsequente "intrinsic verification"[59], wie sie bei den oben kurz vorgetragenen Evaluationen der verschiedenen Strukturschemata in Form kritischer Rückfragen ansatzweise geboten wurde, vermag die relative Unausgeglichenheit der Komposition aufzuzeigen! Solche und andere Spannungen im Text mit Hilfe differenzierter und behutsam argumentierender Literarkritik anzugehen, ist m.E. sinnvoller, als ad hoc zum Notbehelf strukturanalytischer Hilfskonstruktionen wie z.B. einer "broken symmetry"[60] zu greifen!

(s.u. 10.3.).

[57] II 236.

[58] AUFFRET spricht überhaupt nie von einem Verfasser, sondern nur vom Leser und behandelt den Text ganz konsequent als rein literarischen Gegenstand (vgl. zur Methode die kurzen Bemerkungen in Hymnes d'Egypte et d'Israël. Etudes de structures littéraires [OBO 34], Fribourg und Göttingen 1981, 14f). Er weist zu Beginn seines Aufsatzes in einer Fussnote auf die diachrone Interpretation von Gen 11,1-9 durch SEYBOLD hin und fände es "intéressant de confronter les résultats obtenus par K. Seybold à l'analyse de structure qui va suivre" (La sagesse 71 Anm. 2), strengt selbst aber diesen Vergleich nicht an.

[59] Siehe oben Anm. 18.

[60] So KIKAWADA, The Shape 27f.

7.2. LITERARKRITISCHE BEOBACHTUNGEN

Die Beobachtung, dass mit der Erzählung Gen 11,1-9 offenbar keine in jeder Hinsicht kohärente und geschlossene Texteinheit vorliegt, hat in der alttestamentlichen Forschung wiederholt zu Hypothesen bezüglich der diachronen Textschichtung geführt. H. GUNKELs Aufspaltung der Erzählung in zwei parallel ineinander verwobene Erzählstränge, eine Stadt- und eine Turmrezension[61], ist heute, nachdem sie lange Zeit eine gewisse Faszination auf die Exegeten ausgeübt hat[62], obsolet geworden und bedarf an dieser Stelle keiner ausführli-

---

[61] GUNKEL geht vom angeblich widersprüchlichen doppelten Herabsteigen JHWHs (Narrativ V. 5 וירד, Kohortativ V. 7 הבה נרדה) und von der zweifachen Zweckbestimmung des Bauprojekts in V. 4 (Namenmachen und Verhinderung der Zerstreuung) aus, um dann sämtliche im Text vorhandenen sowie einige vermeintlichen Doppelungen je auf Stadt bzw. 'Turm' zu verteilen: zum Stadtbericht mit dem Thema Sprachverwirrung gehören V. 1.3a.4a*α*.*δ*.6a*αβ*.7.8b. 9a, zur Turmbaurezension mit dem Thema Zerstreuung V. 2.4a*βγ*.b.3b.5(ohne ו את־העיר). 6a*γ*. b.8a.9b.

Diese "Aufdröselung des ganzen Gewebes" (GUNKEL 93), die dem Apriori verpflichtet ist, jede Doppelung literarkritisch erklären zu müssen, erfordert verschiedene Umstellungen (etwa V. 4a*βγ*.b vor 3b in der Turmbaurezension) und, wo sie Breschen in den Text schlägt, Ergänzungen (deren freihändigste die Erfindung einer Ätiologie über einen bei der Zusammenarbeitung der beiden Quellen "leider weggefallenen" Turmnamen פּין ist) und muss schon aus diesem Grunde abgelehnt werden. Verschiedentlich kann GUNKEL Halb- und Viertelverse nur mit indirekten Argumenten einer der beiden Rezensionen zuteilen:"Zur Stadtrezension gehört 8b.9a; der Name der Stadt 'Babel' wird 9a daraus erklärt, dass Jahve hier die Sprachen verwirrt hat (בלל); hierzu ist 7 (נבלה) und 6a*α* Vorbereitung, und 1 die Voraussetzung.– Zur anderen Rezension *muss also gehören*: 9b (‖ 9a) 8a (Gegenstück zu 8b) 5 ('er fuhr herab' Gegenstück zu 7 'wir wollen herab')..." (Hervorhebung von mir). Gewisse Argumente zeigen deutlich, dass GUNKEL unter Systemzwang operiert:"der Asphalt passt besser zu einem Turm als zu einer Stadt, bei der man die Steine nicht so solide bindet" (ebd.). "Es fehlt nur noch, dass die Stadt nur mit Ziegeln, der Turm nur aus Mörtel (oder umgekehrt) erbaut war" (JACOB 968). HAPPEL sprach schon 1903 durchaus treffend von einer "Zerreissung des Textes" (Der Turmbau zu Babel 227).

[62] Vgl. etwa SKINNER 223f; CHAINE 161f; WALLIS, Die Stadt 141f; SCHREINER, Heillos verwirrt 19ff (= Segen für die Völker 23ff). Etwas anders HAPPEL, Der Turmbau zu Babel 225-231, der mit der ursprünglichen Existenz von "zwei bis auf die Wörter 'Turm' resp. 'Stadt' identische Urerzählungen" rechnet. PROCKSCH 89 referiert zustimmend die Position GUNKELs, will die Erzählung aber "besonders wegen der klaren Siebener" (von denen es nach ZAPLETAL, Der Turmbau von Babel 303, keinen einzigen gibt!) in ihrer vorliegenden Gestalt dennoch als Einheit fassen. ZIMMERLI, VON RAD, WESTERMANN u.v.a. erklären das Nebeneinander von «Stadt» und 'Turm' traditionsgeschichtlich und lehnen eine literarkritische Auflösung ab; aber auch die Aufspaltung von «Stadt» und 'Turm' in Traditionen verschiedener Herkunft ist immer noch GUNKELs Hypothese verpflichtet (vgl. nur das Schema bei WESTERMANN, EdF, gegenüber von S. 101).

chen Widerlegung mehr.[63] Ebensowenig vermag der an GUNKEL anschliessende, nun allerdings redaktionsgeschichtlich argumentierende Vorschlag von P. WEIMAR[64] zu überzeugen, der mit sekundärer Fortschreibung einer Grundschicht rechnet, welche nur vom Bau der Stadt gehandelt habe. In die gleiche Richtung geht jüngst wiederum L. RUPPERT.[65] Schliesslich erübrigt sich eine ausführliche Auseinandersetzung mit der nicht weniger schematischen Aufspal-

---

[63] Vgl. dazu HAPPEL, Der Turmbau zu Babel 225-227; KÖNIG 425; JACOB 968; BROCK-UTNE, Gen 11,1-9 im Lichte der Kulturgeschichte 305-307; CASSUTO 234-238; WESTERMANN, EdF 99-101; Kommentar 713-715; BOST, Babel 21-25 u.a.

[64] Untersuchungen 150-152. WEIMAR rechnet mit einem Grundbestand V. 1.3.4a* (ohne ומגדל וראשו בשמים).5* (ohne ואת־המגדל).6a*α*.7.8b.9a, einer selbständigen Einzelerzählung, die mittels einer redaktionellen (sog. 'jehowistischen') Bearbeitung, auf die V. 2.4a*(ומגדל וראשו בשמים).5*(ואת־המגדל).6a*β*b.7.8a.9b zurückgingen, in die vor-'priesterschriftliche' Urgeschichte eingearbeitet worden sei.

Problematisch an dieser Hypothese ist wiederum die Aufspaltung von «Stadt» und 'Turm', welche durch die weder motiv- noch traditionskritisch abgestützte, GUNKEL nachgeschriebene Behauptung, dass "Zerstreuung und Bau eines Turmes thematisch zusammenhängen" (aaO. 151), nicht begründet werden kann. Ebenso unbegründet ist die Annahme eines "deutlichen" Zusammenhangs des Zerstreuungsmotivs mit der Wandernotiz in V. 2. Dass ausserdem eine so tiefgreifende Ergänzung wie der Eintrag des 'Turms' von derselben Hand stammen soll wie der Einbau der Erzählung in die vor-'priesterschriftliche' Urgeschichte, ist m.E. wenig wahrscheinlich, da letztere an einem 'Turmbau'-Motiv oder an einer damit zusammenhängenden Thematik sonst keinerlei Interesse zeigt. Schliesslich ist nicht einzusehen, weshalb der für den Einbau der Erzählung in die *vor*-'priesterschriftliche' Urgeschichte verantwortliche Redaktor auch das Zerstreuungsmotiv eingetragen haben soll.

[65] "Machen wir uns einen Namen..." 30-33. RUPPERT referiert zunächst die Hypothese GUNKELs und attestiert der Stadtbaurezension, dass sie "in sich verständlich" wäre, wogegen die Turmbaurezension "nur scheinbar in sich schlüssig" sei. Dies scheint für ihn Grund genug zu sein, in der Folge dann der «Stadt» gegenüber dem 'Turm' literarkritische Priorität einzuräumen. Als 'jahwistischen' Grundbestand wertet RUPPERT V. 2* (ohne בארץ שנער).3.4a* (ohne ומגדל וראשו בשמים ונעשה־לנו שם).b.5* (ohne ואת־המגדל).6a* (ohne ושפה אחת לכלם) und 8. Im Anschluss an SEYBOLD (siehe gleich) werden die auf die «eine Rede/Sprache» bezogenen V. 1. 6a*γ*.9a*β*, dazu der ebenfalls auf die «Sprache/Rede» bezogene V. 7 sowie, ohne Begründung(!), die 'Turm'-Erwähnungen, die Lokalisation der Ebene "im Lande Schinear" und die Ätiologie V. 9a einer Bearbeitung zugewiesen, die auf den sog. 'Jehowisten' zurückgehen soll. Der Endredaktor des Pentateuchs soll V. 9b nachgetragen haben, um damit die Erzählung in die Erdkarte von Gen 10* JE einzuordnen (aaO. 39).

Eine qualifizierte Auseinandersetzung mit einer nicht ausreichend begründeten Hypothese ist naturgemäss schwierig. Immerhin muss gegen RUPPERTs Literarkritik eingewandt werden, dass die Erzählung nicht mit V. 2 angefangen haben kann, da das Suffix in בנסעם und wohl auch die Wanderungsnotiz מקדם einen vorausgehenden Kontext implizieren. Dass die Zerstreuungsnotizen ursprünglich in der Erzählung verankert sein sollen, ist ganz unwahrscheinlich (siehe unten 7.21. [1-5]). Die Motive «eine Sprache/Rede», 'Turm', «Namenmachen» werden von RUPPERT offenbar nur deshalb einer sekundären Bearbeitung zugeschrieben, weil er ihren sachlogischen Zusammenhang mit dem Stadtbau-Motiv nicht erkannt hat.

tung der Erzählung in einen "Wort-" und einen diesen ergänzenden "Tatbericht" durch L. NEVEU.[66]

Ernstzunehmendere Beobachtungen zur Literarkritik von Gen 11,1-9 sind dagegen in jüngerer Zeit von K. SEYBOLD[67] vorgelegt worden. Eine ergänzende und z.T. modifizierende Stellungnahme dazu hat H. BOST[68] vorgelegt. Die Beobachtungen dieser beiden Autoren sollen im folgenden aufgenommen, kritisch diskutiert und z.T. weiter verfolgt werden.[69]

---

66 Avant Abraham 110-119. NEVEU teilt V. 2.3b.5.8a dem "Tatbericht", V. 3b.4.6-7.8b dem diesen ergänzenden "Wortbericht" zu und wertet V. 1 und 9 gemeinsam als ätiologische "surcharge explicative". Doch nimmt diese Hypothese eine Grundschicht an, die jeglicher narrativen Logik entbehrt: Die ursprüngliche Erzählung kann nicht ohne präzise Nennung eines Subjekts begonnen haben (beachte das suffigierte בנסעם in V. 2a!), die Materialnotiz von V. 3b bleibt ohne den Hintergrund der Selbstaufforderung zur Materialherstellung (V. 3a$\beta\gamma$) und zum Bauprojekt (V. 4) völlig isoliert und unverständlich, und JHWH würde in V. 5 gegen ein präzis benanntes Bauprojekt עיר ומגדל intervenieren, das zuvor gar nie eingeführt worden wäre.

67 Der Turmbau zu Babel 456-461. SEYBOLD unterscheidet drei Schichten: A ("ätiologische Babelgründungssage") mit V. 2.3.4a.5.6a$\alpha\beta.\delta$.7.8b-9aα, B ('Jahwist') rahmend und ergänzend mit V. 1.6aγ.9aβ, C glossierend mit V. 4b. 8a.9b. Ihm schliesst sich DE PURY, La Tour de Babel 83-86, an; vgl. zunächst auch BOST, Le récit de Babel 234-236.

Wiederum ist zu bezweifeln, dass die Grundschicht der Erzählung mit V. 2 angefangen hat (siehe Anm. 65). Gegen die literarkritische Ausgrenzung von שפה אחת in V. 6aγ vgl. den von BOST (Babel 33f) zu Recht erhobenen Einwand:"on ne peut pas diviser l'expression «un peuple et une langue»...cette expression renvoie dans sa totalité au v. 1".

68 Babel 21-38, bes. 33ff. BOST unternimmt den Versuch einer Harmonisierung der diachronen Analyse SEYBOLDs und der traditionskritischen Scheidung von Motiven (Sprachverwirrung, Zerstreuung, Turmbau) bei WESTERMANN. Daraus resultiert eine Hypothese zur Entstehungsgeschichte von Gen 11,1-9, die zu wenig auf der Grundlage des eigentlich vorliegenden Textes argumentiert und stark durch semantisch-traditionskritische Vorentscheide determiniert ist. BOST vermengt methodologisch zu unterscheidende Analyseebenen (die Terminologie schwankt zwischen "couches rédactionnelles" und "thèmes narratifs"!) und unterscheidet den drei Motivsträngen entsprechend drei Schichten: A mit V. 2.3.4a.5.8b-9aα (Thema: Bau von Stadt und 'Turm'), B ergänzend mit V. 1.6-7.9aβ (Thema: «eine Rede» und Sprachverwirrung), C ergänzend mit V. 4b.8a.9b (Thema: Zerstreuung).

Auch gegen diese Hypothese ist einzuwenden, dass die Grundschicht unmöglich mit V. 2 eingesetzt haben kann. Wie die folgenden Analysen zeigen sollen, dürfen zudem die Motive «eine Rede» bzw. Sprachverwirrung und Bau von «Stadt» und 'Turm' nicht vorschnell auseinanderdividiert werden.

69 Zur Charakterisierung der Literarkritik als "analyse textuelle génétique" (D. BARTHÉLEMY) siehe oben die Einleitung zu Kap. 2!

7.21. Interne Kohärenzstörungen

Zunächst ist unter Beschränkung auf die Texteinheit Gen 11,1-9 nach möglichen Kohärenzstörungen zu fragen.[70] Diese können, sofern sie nicht erkennbarer erzählerischer Absicht zuzuschreiben sind, Indizien für eine diachrone Schichtung der Erzählung und damit für die Notwendigkeit literarkritischer Operationen bieten. Im einzelnen fallen folgende Kohärenzstörungen auf:

(1) Semantisch: Die Erzählung verwendet die Wortverbindung כל־הארץ in unterschiedlicher Extension: in V. 1a und 9a bezeichnet die Wendung, mit שפה «Lippe, Rede» verbunden, metonymisch die menschliche Bewohnerschaft der «ganzen Erde», d.h. «alle Welt»; in V. 4b.8a.9b dagegen in der Verbindung על־פני כל־הארץ die besiedelbare Oberfläche der «ganzen Erde» in deren räumlichen Ausdehnung.

(2) Logisch: Die Abfolge der in den V. 7-9 verwendeten Handlungsverben bietet Probleme hinsichtlich der logischen Verknüpfung[71]: JHWH beschliesst, die *Rede* der Menschen zu *verwirren* (V. 7aβ), berichtet wird dann aber die *Zerstreuung* der Menschen (V. 8a). Darauf folgt die unter diesen Umständen geradezu selbstverständlich erscheinende Mitteilung, die Menschen hätten *zu bauen aufgehört* (V. 8b). In V. 9a bezieht sich die Babel-Ätiologie zunächst wiederum darauf, dass JHWH dort die *Rede* der Menschen *verwirrt* habe, was bisher gar nicht ausdrücklich gesagt, sondern nur als Absichtserklärung Gottes formuliert worden war. V. 9b nimmt dann noch einmal die *Zerstreuung* auf.[72]

(3) Syntaktisch, stilistisch und thematisch: Schon F. GIESEBRECHT[73] hat erkannt, dass sich die drei Sätze

- V. 4b פן־נפוץ על־פני כל־הארץ
- V. 8a ויפץ יהוה אתם משם על־פני כל־הארץ
- V. 9b ומשם הפיצם יהוה על־פני כל־הארץ

durch ihre terminologische Stereotypie auszeichnen und zudem syntaktisch nur locker mit ihrem Kontext verbunden sind[74], weshalb er die Wendun-

---

[70] Grundsätzlich zu unterscheiden sind logische, syntaktische, semantische, stilistische, thematische Kohärenzstörungen. Vgl. die Kriterienkataloge bei SCHWIENHORST, Die Eroberung 31 Anm. 10; SCHWEIZER, Literarkritik 31-34.

[71] Häufig notiert, vgl. etwa WESTERMANN 735; SEYBOLD, aaO. 457f.

[72] Freihändige Konjekturen im Stile der Interpolationen BUDDEs, der vor V. 8 kurzerhand ויבל יהוה שם שפתם einträgt, sind uns heute aus methodologischen Gründen verwehrt!

[73] DLZ 22 (1863) (mir nicht zugänglich; vgl. GUNKEL 93).

[74] V. 4b mit adversativem פן ist doch wohl kaum als unmittelbare Näherbestimmung der Motivation «Namenmachen» zu verstehen, sondern als zusätzliche Motivation des Bauprojekts, davon aber syntaktisch weit abgesetzt. V. 9b ist leicht als sekundärer Nachtrag zur Ätio-

gen als "Glossen" bezeichnete.[75] Darunter sollte man im vorliegenden Falle allerdings nicht wie üblich erläuternde Erklärungen eines isolierten Begriffs verstehen, handelt es sich hier doch deutlich um Interpretamente, die der ganzen Erzählung eine neue Ausrichtung geben. Die mehrmalige Einfügung der stereotypen Wendung[76] setzt die Existenz eines schriftlich fixierten Textes als Vorlage voraus.[77]

(4) Löst man die genannten Halbverse aus dem Text heraus, so bietet die dabei resultierende Vorlage in der Tat gegenüber der unter (2) monierten Beobachtung grössere logische Kohärenz: JHWH beschliesst, die *Rede* der Menschen zu *verwirren* (V. 7aβ). Die darauf folgende Mitteilung, die Menschen hätten *zu bauen aufgehört* (V. 8b), impliziert offensichtlich die Ausführung des Beschlusses (wie auch die Ausführung des נרדה nicht ausdrücklich erwähnt wird), weshalb sich die Babel-Ätiologie in V. 9a problemlos darauf beziehen kann.

(5) Es fragt sich dann nur noch, ob man dem Ergänzer hinsichtlich der Position von V. 8a unterschieben soll, diesen Zusatz "offensichtlich an falscher Stelle" eingefügt zu haben[78], oder ob man der Stellung von V. 8a vor V. 8b trotz des unter (2) genannten logischen Problems nicht doch einen besseren Sinn abzugewinnen vermag. Letzteres ist m.E. möglich, wenn man erstens die Intention des Ergänzers berücksichtigt, die ganze Erzählung prioritär unter dem Gesichtspunkt der Spannung Zerstreuungsangst vs. Zerstreuung zu lesen, und zweitens erkennt, dass die Einschaltung von V. 8a *vor* V. 8b eine Schwierigkeit der Vorlage auflöst, welche die Ausführung von JHWHs Intervention nur impliziert hatte, und damit ein in der Vorlage wahrgenommenes logisches Problem eben gerade zu beheben beabsichtigt. Zudem lässt sich bei der jetzt gegebenen Satzfolge die Kopula in ויחדלו als waw explicativum verstehen («Da zerstreute JHWH

---

logie von V. 9a zu erkennen: im Gegensatz zu jener bietet es überhaupt keine für den Ortsnamen בבל ätiologisch verwertbare Information und sperrt sich deshalb gegen das begründende כי in V. 9aβ. Analog dazu verwendet V. 9aα trotz einleitendem על־כן קרא keinerlei Information aus V. 8a (zur logischen Stellung von V. 8a siehe im folgenden). Man beachte, dass die drei Formulierungen stets mit *ʾatnāḥ* von ihrem unmittelbaren Kontext getrennt sind.

75 Aufgenommen von SEYBOLD, Der Turmbau zu Babel 457f; BOST, Babel 38.

76 Aufgrund der terminologischen Stereotypie geht es kaum an, mit RUPPERT ("Machen wir uns einen Namen..." 32f.39) V. 4b und 8a der Grundschicht, V. 9b dagegen dem Endredaktor zuzuweisen.

77 STECK, Genesis 12,1-3 535f Anm. 32 (= Wahrnehmungen Gottes 128f Anm. 32); SEYBOLD, aaO. 458; WEIMAR, Untersuchungen 151; WESTERMANN 713.727 deutet auch diese Diskrepanz nur traditionsgeschichtlich.

78 So SEYBOLD, aaO. 458 mit Anm. 16.

sie von dort über die ganze Erdoberfläche, *weshalb sie* aufhören [bzw. aufhören mussten], die Stadt zu bauen»).

(6) Thematisch fällt weiter auf, dass die Stellung von ודברים אחדים in V. 1b insofern unklar ist, als die Wendung in der Fortsetzung und insbesondere in den die Sprachproblematik explizit ansprechenden V. 6, 7 und 9 nicht mehr aufgenommen wird (von der semantischen Frage nach der Bedeutung der Wortverbindung einmal ganz abgesehen), wogegen die Verbindung שפה אחת von V. 1aβ in V. 6aγ verbatim wiederholt wird und die V. 7a und 9a immerhin das Stichwort (כל־הארץ) שפה wiederaufnehmen. V. 1b scheint insofern weniger organisch in die narrative Logik der Erzählung integriert zu sein als V. 1a.

(7) Zudem erstaunt, dass die in den Materialnotizen von V. 3aβγ.b enthaltenen Informationen trotz ihrer – angesichts der sonst so konzisen Formulierung auffälligen – Ausführlichkeit von der Fortsetzung der Erzählung in keiner Weise verwertet werden. Wie die oben im Zusammenhang der Kompositionsanalyse gemachten Beobachtungen gezeigt haben, unterscheidet sich gerade V. 3aβγ.b in stilistischer Hinsicht vom Rest der Erzählung, insofern hier geballt Alliterationen (הבה נלבנה לבנים ונשרפה לשרפה ותהי לחמר להם הלבנה לאבן והחמר היה להם; beachte auch die vielen *ā*-Laute!), Paronomasien (נלבנה לבנים...ונשרפה לשרפה) und Wortspiele (הלבנה לאבן, ...והחמר לחמר) auftreten.[79]

(8) Bes. letztere sowie die figurae etymologicae können als thematische Variationen der über die 'linguistisch' neutrale Aussage «einer Rede» hinausgehenden Feststellung von V. 1b, alle Welt habe mit «einerlei Wörtern» (דברים אחדים) gesprochen, verstanden werden.[80] Nicht zufällig kommt ja gerade in V. 3 die Menschheit selbst erstmals in direkter Rede zu Wort! Die V. 1b und 3aβγ.b formulieren also gegenüber der allgemeineren Thematik der «einen Rede» eine enger gefasste Binnenthematik, welche phonetische Besonderheiten des Wortschatzes dieser «einen Rede» zum Gegenstand hat. V. 3aβγ.b ist dann nicht nur als Ausdruck eines besonderen Interesses an einem Charakteristikum mesopotamischer materieller Kultur zu verstehen[81], sondern darüber hinaus als bewusste literarische Stilisierung des in V. 1b vorausgesetzten Sachverhalts eines in ganz charakteristischer Weise

---

[79] Siehe oben 7.11.

[80] Diese Interpretation ist der von SEYBOLDs in bezug auf die "signifikanten Wortspiele" fragend erwogenen (aaO. 467 Anm. 64:"Steht dahinter schon die Idee vom Vermengen der Wörter, *balal*?") m.E. vorzuziehen, insofern sie V. 3aβγ.b erzähllogisch konsequenter zu einem Textelement der Erzähleröffnung, nicht des Erzählschlusses in Beziehung setzt. Zur semantischen Klärung der Bedeutung von דברים אחדים siehe unten 8.12.

[81] Dieser Aspekt wird von allen Kommentatoren zweifellos zu Recht notiert; s.u. 8.2.

beschränkten Wortschatzes.[82]

(9) Mit diesen Feststellungen lässt sich nun auch das Problem des literarkritischen Status der Ätiologie von V. 9a verbinden. Dass die Erzählung nicht ursprünglich auf die Ätiologie hin formuliert worden zu sein scheint bzw. ihre narrative Logik diese zumindest nicht zwingend erfordert, ist von den Kommentatoren wiederholt notiert worden.[83] Zwischen dem in der Regel angenommenen impliziten kulturmythisch-ätiologischen Interesse der Erzählung, den Ursprung der Verschiedenheit menschlicher Sprache(n) zu erklären, und dem explizit ätiologisch formulierenden V. 9a, der einen Ortsnamen erklären will[84], besteht eine deutliche Spannung.[85] Allerdings will man diese Spannung zwischen Erzählung und Babel-Ätiologie meist nicht auf der Ebene der Literarkritik[86], sondern mit Hilfe traditions- oder motivgeschichtlicher Überlegungen erklären.[87] Da jedoch die Erzählung, die von *einer* (nicht benannten) Stadt[88] und *einem* 'Turm' handelt, über Babylon selbst gar nichts sagt[89], und da sie ja in auffälligem Gegensatz zur

---

82 Dieser Befund ist somit den von WEINBERG gemachten Beobachtungen zur "language consciousness" alttestamentlicher Texte hinzuzufügen.

83 Vgl. etwa WESTERMANN 711f; COATS 94f; auch WOJCIECHOWSKI, The First People's Sin 91f, wenngleich mit defizienter Begründung. Anders SEYBOLD, aaO. 464, der in der Etymologie בבל – בלל "das eigentlich sinntragende Element in VV. 6-9" erkennen will. Sinntragend hinsichtlich des Erzählverlaufs sind aber nur die miteinander verbundenen Themen der «einen Rede» und der Vereitelung des Bauprojekts.

84 Zur expliziten, etymologisierenden Namensätiologie, welche die für Ortsnamen typische Form aufweist (על־כן קרא...כי), vgl. J. FICHTNER, Die etymologische Ätiologie in den Namengebungen der geschichtlichen Bücher des Alten Testaments: VT 6 (1956) 372-396, bes. 380; daran anschliessend B.O. LONG, The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament (BZAW 108), Berlin 1968, bes. 23-25, der hier m.E. die Verbindung von Erzählung und Ätiologie überschätzt.

85 "Der...zu erwartende Schluss wäre ein 11,1 exakt entsprechender Satz:'Seitdem aber sind die Sprachen aller Menschen verwirrt.' Stattdessen wird der Name der geschichtlichen Stadt Babylon als einer Bezeugung der Sprachverwirrung durch Gott erklärt. Diese Namenerklärung ist ein zu der Erzählung hinzukommender Zug, ohne den die Erzählung vollständig wäre und der vielmehr den geschichtlichen Analogien entspricht, in denen oft ein Ortsname durch ein *geschichtliches* Ereignis erklärt wird. Schon dieser Zug zeigt, dass 11,1-9 verschiedene Stufen des Entstehens aufweist" (WESTERMANN 712, vgl. 736).

86 So nur die Autoren, die den Rahmen V. 1.9a insgesamt für sekundär halten (SEYBOLD, NEVEU, BOST, RUPPERT mit je unterschiedlichen Gründen; siehe oben Anm. 65-68); vgl. auch SCHARBERT 115.

87 Vgl. etwa WESTERMANN 719-721.

88 Vgl. RUPPERT, "Machen wir uns einen Namen..." 33.

89 So mit Recht WESTERMANN 720 mit Verweis auf RAVN, Der Turm zu Babel 370. Dass "auch der Eingangsteil ganz aus dem Babelthema lebt" (SEYBOLD, aaO. 464), ja "die

Babel-Ätiologie nicht den Bau bzw. das Vorhandensein einer Stadt, sondern gerade die *Vereitelung* des Baus zum Gegenstand hat[90], ist ernsthafter als bisher die Möglichkeit in Erwägung zu ziehen, dass in der ätiologischen Formulierung von V. 9a ein literarisch sekundärer Textbaustein vorliegt. Diese Vermutung wird bestärkt, wenn man erkennt, dass V. 9a sich aufgrund des Wortspiels בבל - בלל wie ein ironisches Echo auf die Paronomasien und Wortspiele von V. 3aβγ.b liest. Dann aber legt sich der von WESTERMANN angedeutete, wenngleich von ihm nicht konsequent (an dieser Stelle: literarkritisch) zu Ende gedachte Schluss nahe:"Die noch rekonstruierbare ältere Gestalt der Erzählung war nicht ätiologisch; ihr Ziel war Gottes Verhindern des Baues, der in den Himmel reichen sollte."[91]

Folgende, zuweilen ebenfalls als Kohärenzstörungen notierte Details sind dagegen m.E. literarkritisch nicht auswertbar:

(10) Das doppelte ויהי in V. 1a und 2a markiert keineswegs eine Zäsur, wie SEYBOLD, WESTERMANN u.a. meinen[92], da die syntaktische Stellung und Funktion von ויהי in den beiden Versen je verschieden ist: in V. 1a handelt es sich um die Exposition, in V. 2a markiert ויהי den Erzählfortschritt.[93] ויהי in V. 2a markiert keinen Erzählanfang, da das unmittelbar anschliessende, suffigierte בנסעם ohne präzise Nennung eines Subjekts nicht den Ausgangspunkt der Erzählung bilden kann.[94]

Stoffe der Babelerzählung im ganzen ätiologisch organisiert und im Kern auf die Babeletymologie reduzierbar sind" (ebd. 466), kann nur behaupten, wer die Erzählung von V. 9 her noch einmal neu durchliest; die Wanderungsnotiz in V. 2 wie auch die Materialnotizen von V. 3aβγ.b weisen nur nach Mesopotamien, aber keinesfalls zwingend nach Babylon, und das Thema des Baus von «Stadt und 'Turm'« ist weder mit der Etymologie noch mit der Ätiologie von V. 9 verbunden.

90 WESTERMANN 736. Aus dieser und anderen Spannungen den Schluss zu ziehen:"a redactor did not understand the old story and wanted to add an explanation" (WOJCIECHOWSKI, The First People's Sin 91), ist völlig ungerechtfertigt.

91 Ich ziehe es vor, vom (hyperbolisch zu verstehenden) 'himmelhohen' Bau zu sprechen (vgl. 5.32.; 8.4.).

92 AaO. 458f; WESTERMANN 710; SCHREINER, Heillos verwirrt 18 (= Segen für die Völker 22), zitiert von RUPPERT, "Machen wir uns einen Namen..." 30. Auch WEIMAR, Untersuchungen 150, spricht m.E. unzutreffend von einer "Aufeinanderfolge zweier Erzähleröffnungen".

93 Siehe dazu oben S. 34 Anm. d.

94 Vgl. oben Anm. 65-68, moniert schon von CASSUTO 236. Vorausgesetzt wird dabei allerdings, dass Gen 11,1-9* ursprünglich als selbständige Einzelerzählung existiert hat und nicht schon immer in einen grösseren Kontext (auf den das Suffix zurückweisen könnte) eingebunden war. Die folgenden Analysen werden diese Annahme stützen; zur Stellung von V. 2 vgl. unten S. 317ff (13).

(11) Bei der zweimaligen Verwendung der Wurzel ירד handelt es sich ebenfalls nicht um eine literarkritisch relevante Doppelung: Der Kohortativ נרדה in V. 7aα hat verschiedene Deutungen gefunden, die ohne literarkritische Operation auskommen: Häufig nimmt man an, zwischen V. 5 und 7 sei die Rückkehr JHWHs in den himmlischen Thronrat impliziert[95]; das erste Herabsteigen würde der Inspektion des Bauwerks dienen, die darauf folgende Beratung (Pl.coh.!) würde die Rückkehr in die Ratsversammlung implizieren und dann ein erneutes Herabsteigen zwingend erfordern.[96] Eine solche Interpretation ist möglich, aber keineswegs notwendig. Gegen STADE[97] u.v.a. ist von einem doppelten Herabsteigen JHWHs gar nicht die Rede[98], da ירד nur einmal in narrativem Zusammenhang steht (וירד...לראת in V. 5aα). Die Pluralkohortative können als Plural deliberationis verstanden und ungezwungen als ironische Wiederaufnahmen der Pluralkohortative in V. 3 und 4, also zunächst ganz auf der Ebene des Stils interpretiert werden.[99] Zudem kann man נרדה in V. 7 problemlos auch als Verstärkung von הבה im Sinne einer Bekräftigung der seit V. 5 bereits im Gang befindlichen ירד-Bewegung verstehen.[100] Die Bedeutung von ירד in V. 7 sollte ohnehin nicht gepresst und allzu wörtlich als "Hinabsteigen" im Sinne einer Überwindung lokaler Distanz verstanden werden (so höchstens in V. 5), sondern allgemeiner im Sinne von "Eingreifen, Intervenieren"[101].

---

95 Vgl. etwa JACOB 300.

96 Die mit Textergänzungen so grosszügige ältere Literarkritik konnte diese Rückkehr in den Himmel ganz einfach ergänzen und dann mit dem späteren Wegfall des entsprechenden Textbausteins rechnen (vgl. etwa B. STADE, Der Thurm zu Babel: ZAW 15 [1895] 158f)!

97 AaO. 157-166.

98 Weshalb sich auch von daher die künstliche Deutung erübrigt, wonach JHWH zunächst nur bis zum Hochtempel auf der Spitze der Ziqqurrat herabgestiegen sei (V. 5), um dort dann den Entschluss zu fassen, für die Vermengung der Sprache bzw. die Zerstreuung der Menschen noch ganz auf die Erde herabzusteigen.

99 Vgl. JACOB 300.

100 Vgl. CASSUTO 245-247.

101 Vgl. schon ZAPLETAL, Der Turmbau von Babel 304; auch CASSUTO 247; WESTERMANN 732 (zu V. 5). Es besteht also durchaus eine gewisse Nähe zu Theophanievorstellungen (gegen G. MAYER in ThWAT III 894-901, bes. 900f), was die Targumim deutlich unterstrichen haben (siehe oben 3.14.). Vgl. auch STECK, Genesis 12,1-3 535 Anm. 32 (= Wahrnehmungen Gottes 128 Anm. 32), der zu Recht darauf hinweist, dass "beide Aussagen im Erzählungsverlauf verschiedene Funktion haben: in V. 5 soll der Zug die Kläglichkeit menschlichen Unterfangens, ein himmelragendes Bauwerk zu schaffen, unterstreichen, in V. 7 hingegen den im Kohortativ pl. ausgedrückten Entschluss Jahwes als machtvoll-überlegenes Handeln qualifizieren (vgl. auch Ex 3,8; 19,11.18.20; [34,5 (C.U.);] Num 11,17.25; Ps 18,10; 144,5; Jes 31,4; Mi 1,12; Jes 63,19; Neh 9,13)". Wie die über den Pentateuch hinausweisenden Stellenangaben zeigen, besteht kein Grund, vom Gebrauch der Wurzel ירד auf eine Zuge-

(12) Dass in V. 8b als Bauobjekt nur die «Stadt», nicht aber der 'Turm' genannt wird[102], ist durchaus akzeptabel, wenn man «Stadt und 'Turm'» als Hendiadyoin (CASSUTO, SPEISER) bzw. den 'Turm' als ein die «Stadt» in besonderem Masse charakterisierendes, zu ihr gehörendes Bauwerk versteht. Die isolierte Erwähnung der «Stadt» ist zwar auffällig, vermag jedoch die Argumentationslast für die Annahme einer Erzählung, welche ursprünglich nur vom Bau einer «Stadt» gehandelt hätte[103], nicht zu tragen.

7.22. Hinweise auf redaktionelle Querbezüge

Die bisherigen Feststellungen interner Kohärenzstörungen, welche rein textimmanent anhand von Gen 11,1-9 gewonnen werden konnten, sind nun um Beobachtungen zum Kontext von Gen 11,1-9 zu ergänzen. Dabei steht zunächst die Frage im Vordergrund, ob sich in Gen 11,1-9 Textelemente finden, welche entweder *nur* vom literarischen Kontext der Perikope, d.h. weder von dieser selbst noch von allgemeiner Sachkenntnis der Hörer- bzw. LeserInnen her verständlich zu machen sind, oder welche vom Kontext her wesentlich besser als durch eine rein textimmanente Deutung verstanden werden können. Gefragt wird damit nach Textelementen in Gen 11,1-9, die auf einen grösseren literarischen Zusammenhang verweisen.

Derartige Textelemente müssen als für die Redaktionsgeschichte relevante Hinweise bezüglich der Einbettung der Perikope in ihren Kontext gewertet werden. Darüber hinaus kommt ihnen aber auch *literarkritische* Relevanz zu, was nicht immer gesehen wird und deshalb im folgenden kurz begründet werden soll.

Literarkritische Analysen, welche nur auf textimmanenten Kohärenzstörungskriterien beruhen[104], sind methodologisch insofern fragwürdig, als sie voraussetzen (eine Voraussetzung, die allerdings nur selten explizit problematisiert wird!), dass redaktionelle oder andere sekundäre Ergänzungen notwendigerweise literarische Bruchstellen produzieren, die im Text als solche

---

hörigkeit der Erzählung zur 'jahwistischen' Quelle zu schliessen; eine explizite Querverbindung im Sinne eines Verweisers auf einen weiteren literarischen Horizont liegt hier nicht vor (gegen SCHMIDT, Ein Theologe 85f).

102 Textkritisch eindeutig: siehe oben S. 18 (13).

103 So bes. GUNKEL und Nachfolger sowie WEIMAR und RUPPERT (siehe oben Anm. 61 und 64f).

104 Vgl. die Darstellungen der Literarkritik in den alttestamentlichen Methodenbüchern, die in der Regel die Bedeutung von "(störenden) Wiederholungen" und "(unvereinbaren) Spannungen" betonen: RICHTER, Exegese 49ff; BARTH/STECK, Exegese 27ff; FOHRER u.a., Exegese 44ff usw., wenn auch im einzelnen mit unterschiedlichen Akzentsetzungen. Auch der neuste methodentheoretische Beitrag von H. SCHWEIZER bewegt sich diesbezüglich in traditionellen Bahnen (Literarkritik 23-43).

erkennbar sind. Es erstaunt nicht, dass von Literarkritikern unter dieser Voraussetzung die Arbeit der Ergänzer gegenüber derjenigen der Erstverfasser von Texten häufig eher minderbewertet wird.[105] Mit der Unterscheidung von Grundtext und sekundären Ergänzungen verbindet man zweifelhafte Qualitätsurteile, wobei der ältesten, 'ursprünglichen' Gestalt eines Textes eo ipso grösseres Gewicht gegeben wird als ihren späteren Entwicklungsstufen. Nicht zufällig haben derartige Tendenzen Zweifel an der Tauglichkeit der literarkritischen Methode überhaupt aufkommen lassen.[106] Oft schlägt das Pendel dann kräftig in die andere Richtung aus und wird, in einer Art (vermeintlicher) 'nachkritischer Naivität', grundsätzlich die Endgestalt eines Textes privilegiert.[107] Mag dies u.U. berechtigt sein, wenn man innerhalb eines streng theologischen Argumentationsrahmens der kanonischen Endgestalt theologisch grösste Bedeutsamkeit zuerkennen will, so hat eine zunächst literaturwissenschaftlich operierende Exegese Werturteile so weit wie nur möglich auszuschliessen[108] und sich allein um das sachliche Verständnis von Texten in deren historischem Kontext zu bemühen, was eben auch die Aufhellung ihrer Entstehungs- und Fortschreibungsgeschichte erfordert.

In einem jüngst erschienenen Beitrag zur literarkritischen Methodendiskussion liest man, dass sich der Exeget "bei der literarkritischen Fragestellung...lediglich auf die Stellen (konzentriert), die ihm aufgrund seines Kommunikationswissens als problematisch erscheinen. Was ihm nicht problematisch erscheint, übergeht er..."[109]. Gegen eine ausschliesslich an Kohä-

---

[105] Nach dem von Wellhausen geschätzten Motto: *Πλεον ἥμισυ παντος* (Hesiod). Vgl. zu Gen 11,1-9 etwa das bereits zitierte Urteil von SEYBOLD, demgemäss ein Glossator V. 8a "offensichtlich an falscher Stelle" eingetragen hätte (Der Turmbau zu Babel 458). Vgl. entsprechend die jahrzehntelange Hochschätzung, welche das sog. 'jahwistische Geschichtswerk' gegenüber der als "trocken", "eintönig", "epigonenhaft", "umständlich" u.ä. disqualifizierten 'Priesterschrift' genoss.

[106] Kritisch etwa KOCH, Formgeschichte 72-84. Gerade bei den vermeintlich unumstösslichsten Kriterien Gottesnamen (dazu BLUM, Vätergeschichte 471-478), Doppelungen (sie stellen nach RICHTER, Exegese als Literaturwissenschaft 51ff, geradezu als "literarkritisches Allgemeingut" "das wichtigste Kriterium" der Literarkritik dar) o.ä. ist Vorsicht am Platze!

[107] Vgl. für Gen 11,1-9 die Arbeiten von FOKKELMAN, KIKAWADA u.a., schon früher aber, und z.T. mit nicht wenig Ressentiment gegen literarkritische Zerdröselungen des Textes vorgetragen, die Kommentare von JACOB und CASSUTO.

[108] Die Begriffe "Kohärenz" bzw. "Kohärenzstörung" implizieren denn hier auch keinerlei qualitative Werturteile, sondern signalisieren schlicht die strukturell-narrative 'Geradlinigkeit' einer Erzählung. Dass dabei ein bestimmtes Vorverständnis dessen, was an Kohärenz seitens einer alttestamentlichen Erzählung zu erwarten ist, vorausgesetzt werden muss, versteht sich von selbst, ebenso, dass der Exeget sich in diesem Bereich immer wieder mit Ermessensurteilen zu begnügen hat. Im Gegensatz zu FOKKELMANs oben in Anm. 10 zitiertem positiven Vorurteil in bezug auf die Kohärenz eines Textes gehe ich allerdings davon aus, dass die Kohärenz eines Textes nicht einfach mittels eines Glaubensbekenntnisses ("Vorgriff auf Vollkommenheit") behauptet werden sollte, sondern, wie gegebenenfalls auch eine Kohärenzstörung, argumentativ begründet werden kann. Vgl. zum Vorverständnis von "Einheit" SCHWEIZER, Literarkritik 25ff.

[109] SCHWEIZER, Literarkritik 25. SCHWEIZER argumentiert in seiner Studie mit dem m.E. höchst problematischen Begriff der "positiven Erfahrung geglückter Kommunikation", welche

renz*störungs*kriterien orientierten Literarkritik muss aber betont werden, dass sekundäre Interventionen in einem Text durchaus nicht immer erkennbare Bruchstellen produzieren müssen. Ein Ergänzer kann in einen vorgegebenen Text eingegriffen haben, ohne dass derartige Bruchstellen erkennbar wären, d.h. ohne dass die syntaktische, stilistische, thematische usw. Kohärenz des Textes durch diese Intervention sichtbar gestört worden wäre. Dabei müssen solche sekundäre Ergänzungen eines Textes nicht einmal immer kongenial zum Vorlagetext sein; dem hypothetischen Ergänzer ist ganz einfach die für die Produktion eines kohärenten Textgefüges notwendige literarische Kompetenz zuzubilligen. Mehr noch: ein Text kann durchaus aufgrund von Ergänzungen an Kohärenz gewinnen!

Weil derartige Ergänzungen von einer ausschliesslich an Kohärenzstörungsindizien orientierten Literarkritik leicht übersehen werden können, ist die Literarkritik um einen ausdrücklich auf den literarischen Kontext einer Perikope bezogenen Analyseschritt zu ergänzen.

Heuristische Voraussetzung der These literarkritischer Relevanz von Kontextbindungen ist die *Annahme*, dass ein Text wie Gen 11,1-9* in seiner ursprünglichen Grundgestalt als "kleine Einheit"[110] zunächst einmal als eine *selbständige Einzelerzählung* existiert haben könnte. Diese Annahme darf selbstverständlich nicht nur vorausgesetzt, sie muss im Verlaufe der Analyse auf ihre Stichhaltigkeit hin überprüft werden. Sie legt sich jedoch nahe, wenn mittels einer literarkritischen Analyse, welche sowohl Kohärenzstörungen als auch Kontextbindungen eines Textes registriert hat, eine Grundschicht des Textes gewonnen werden kann, die keinerlei notwendige Kontextbindung mehr aufweist, in sich aber kohärent, d.h. problemlos verständlich ist. Fehlen einer Erzählung dagegen, nach Abzug sowohl der aufgrund von Kohärenzstörungskriterien gewonnen sekundären Ergänzungen als auch der eindeutig auf den literarischen Kontext des Textes bezogenen Verweise, wesentliche Voraussetzungen narrativer Binnenkohärenz[111], dann ist davon auszugehen, dass dieser Text nie als eine vom Kontext unabhängige, selbständige Einzelerzählung existiert haben dürfte.

Fragen wir nach Textelementen in Gen 11,1-9, welche über die Erzählung hinaus auf einen weiteren literarischen Horizont weisen, so lassen sich hierzu

---

gewissermassen als Positivfolie den Hintergrund für die Wahrnehmung wie auch die Basis für die Beurteilung von Kohärenzstörungen abgibt. Die Kriterien, nach welchen ein Kommunikationsvorgang als geglückt eingeschätzt wird, können schon innerhalb einer relativ homogenen Milieus von Person zu Person beträchtlich differieren. Die zeitliche und sozio-kulturelle Distanz, welche moderne RezipientInnen von biblischen Texten trennen, wird bei einer Beurteilung literarischer Kohärenz bzw. Inkohärenz aufgrund des Kriteriums "geglückte Kommunikation" immer wieder zu Fehlschlüssen führen müssen. Ganz abgesehen davon, dass die biblischen Texte auf jeder Stufe ihres vor-kanonischen literarischen Wachstums – somit auch mit wachsender "Inkohärenz" – stets die "positive Erfahrung geglückter Kommunikation" hervorgerufen haben dürften, weil sie sonst gar nicht tradiert worden wären.

110 Vgl. zu diesem Begriff RICHTER, Exegese 66ff, bes. Anm. 70; beachte dessen Einschränkung, dass mit der Bestimmung einer "kleinen Einheit" noch nicht ausgesagt sei, "ob sie unselbständig oder selbständig oder welches ihr Horizont ist".

111 Vgl. etwa das oben in Anm. 65-68 zu einer mit V. 2 beginnenden Grundschicht von Gen 11,1-9* Gesagte.

folgende Beobachtungen anführen:

(13) Die Formulierung ויהי בנסעם מקדם in V. 2a setzt seitens der Leser/HörerInnen der Erzählung Vorkenntnisse voraus: Kann das enklitische Personalpronomen auch mühelos auf das Subjekt כל־הארץ «alle Welt» in der Erzähleröffnung V. 1 zurückbezogen werden[112], so überrascht doch zum einen, zumal im unmittelbaren Anschluss an die Erzähleröffnung, die Konstruktion ויהי ב־ + Infinitiv, die in der Regel für Ereignisse oder Handlungen verwendet wird, welche entweder zuvor narrativ bereits eingeführt oder angekündigt worden sind[113] oder aber als sachlich erwartbar gelten können[114]. Zum andern wird auf der inhaltlichen Ebene der Sachverhalt «Aufbrechen (der Menschen) מקדם[115]» wie selbstverständlich und offenbar keiner besonderen Einführung oder Begründung bedürfend genannt. Nun gibt es, was die erstgenannte Schwierigkeit betrifft, allerdings Ausnahmen von der genannten Regel, z.B. Jos 5,13; 1 Sam 18,6; 1 Kön 18, 4.[116] Es wird kein Zufall sein, dass an allen diesen Stellen deutlich die Hand später Redaktoren erkennbar ist, die jeweils eine ältere Erzählung mit ihrem jetzt vorliegenden grösseren literarischen Kontext verbinden.[117]

---

112 Nach WESTERMANN 723f kann man "nicht ohne weiteres das Subjekt von V. 1...als auch noch für V. 2 gültiges Subjekt erklären". Dann müsste allerdings genauer nach dem Subjekt von V. 2 gefragt werden, als dies bei WESTERMANN geschieht, der sich mit der Feststellung begnügt, dass "der Satz manches in der Schwebe" lasse. Dass V. 1 "dem Ganzen erklärend vorausgesetzt, aber nicht Bestandteil des erzählten Geschehens" sei, wie WESTERMANN wohl mit Blick auf den nur in V. 1 begegnenden Nominalsatz notiert, ist für die Frage, worauf sich das Pronominalsuffix in בנסעם beziehe, nicht relevant; immerhin bietet V. 1 die für die Entwicklung des narrativen Spannungsbogen der Erzählung unerlässliche Exposition.

113 Vgl. etwa Gen 4,8; 19,29; 35,22; 38,28; Ex 13,17; Num 10,35; 1 Sam 16,6; 2 Sam 11,16.

114 Vgl. etwa Gen 35,17; Jos 15,18 = Ri 1,14; Ri 13,20; 1 Kön 18,36; Rut 3,4.

115 Zum Problem der Übersetzung siehe schon oben S. 34 Anm. e.

116 Jer 35,11, wo ויהי ב־ + Infinitiv aufgrund des Kontextes deutlich kontrastierende Funktion hat ("als aber..."), und der Sonderfall 1 Chr 15,26, wo der Konstruktion geradezu begründende Funktion zukommt, können hier vernachlässigt werden, ebenso die Stelle 2 Kön 2,1, die wie ein Titel fungiert und deren Aussagen in der Fortsetzung der Erzählung ausführlich wiederaufgenommen werden, was für Gen 11,2 nicht der Fall ist.

117 Zu den Problemen von Jos 5,13(-15) vgl. SCHWIENHORST, Eroberung Jerichos 81f (JE!); ROSE, Deuteronomist und Jahwist 55-64 (zur Rollenkonstellation O. KEEL, Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament [OBO 5], Freiburg/Schweiz und Göttingen 1974, 82-88; eine Übergabe des Schwertes dürfte kaum impliziert sein, vgl. ROSE, aaO. 58, mit einleuchtender Textparallele). ויהי בהיות יהושע בירחו verbindet die (ältere?) Episode, welche ganz zu Beginn der Eroberungserzählungen göttliche Hilfe gegenwärtig setzt, proleptisch mit dem folgenden Stadteroberungsbericht. 1 Sam 18,6aαβ (fehlt in LXX!) verklammert die vorangehende allgemeine Notiz über das Kriegsglück Davids mit der Goliat-Episode und der nachfolgenden Erzählung über die Eifersucht Sauls (V. 6aγ usw.). 1 Kön 18,4 gehört zu den von

Auch die eigenartige Stellung, die V. 2 in Gen 11,1-9 einnimmt, kann am besten dadurch erklärt werden, dass 11,2a auf Gen 10,30 zurückweisen dürfte.[118] מקדם (בנסעם) gehört in die Reihe Gen 2,8; 3,24; 4,16; 10,30.[119] 10,30 wird in der Regel als Abschluss der Genealogie Joktans (10,26-30) verstanden[120], doch findet sich ein solcher offensichtlich schon in V. 29b ("Diese alle sind Söhne Joktans"), so dass V. 30 ursprünglich eher die redaktionelle Unterschrift der ganzen vor-'priesterschriftlichen'[121] Völkertafel dargestellt haben dürfte.[122] An ויהי מושבם...הר הקדם von 10,30 schliesst 11,2 ויהי בנסעם מקדם...וישבו שם bruchlos an[123], und וימצאו בקעה schafft für die

---

der Schuld Isebels bzw. der Rechtgläubigkeit Obadjas handelnden Zusätzen zur Dürreerzählung (V. 3b.4.13f.19b). Alle Stellen beziehen sich auf einen grösseren Kontext und weisen über die 'kleine Einheit' hinaus.

118 So zu Recht WEIMAR, Untersuchungen 150.

119 Vgl. ebd. 48. Die Terminologie dieser Stellen ist nicht ganz einheitlich, was damit zusammenhängen dürfte, dass Texte verschiedener Herkunft redaktionell verknüpft worden sind; der redaktionelle Zusammenhang besteht darin, dass wichtige Episoden der (vor-'priesterschriftlichen') Urgeschichte durch das Stichwort קדם(מ) im mythischen "Osten" lokalisiert werden.

120 Vgl. etwa SKINNER 222; DRIVER 131; CASSUTO 223; WESTERMANN 668f.704; SCHARBERT 111 u.v.a. Gegen diese Deutung, die sich nicht zuletzt durch einen Hinweis auf die Stellung der auf Sem bezogenen 'priesterschriftlichen' Notiz V. 31 stützen lässt, spricht neben der Tatsache, dass die Joktan-Genealogie schon in V. 29b eine Unterschrift besitzt (JACOB 294), auch der Umstand, dass die Joktan-Stämme einem sehr beschränkten geographischen Raum angehören (Südarabien), dem jedenfalls das "Ostgebirge" und das, da das "Ostgebirge" appositionell dazu steht (vgl. JACOB 296; CASSUTO 217), wohl ebenfalls dort zu lokalisierende Sefar nicht zugerechnet werden können (das Gebiet קדם und der הר הקדם der Urgeschichte sind keinesfalls mit den הררי קדם von Num 23,7 [Hauran?] und der ארץ [בני] קדם zu verwechseln!).

121 Die Begriffe "jahwistisch" und "priesterschriftlich" (nur so, nicht missverständlich "priesterlich"!) werden auch im folgenden aus Gründen der Verständlichkeit gebraucht, aber stets als Konvention signalisiert ('...'). Die Akzeptanz der 'neuesten Urkundenhypothese' wird dabei nicht vorausgesetzt, da sich die Begriffe in dieser Arbeit immer nur auf den mit F. CRÜSEMANN als (zumindest relativ) "eigenständig" zu bezeichnenden Textkomplex Gen 1-11 beziehen. Die Existenz eines "Jehowisten" bzw. von Textteilen, die mit einer "jehowistischen" Bearbeitung der Väter- bzw. der Exodusgeschichte zu verbinden wären, scheint mir für diesen Bereich noch nicht gesichert zu sein, weshalb ich im folgenden nur von der vor-'priesterschriftlichen' Ur- bzw. Ur- und Frühgeschichte spreche. Erst recht stellen sich, sofern die hier vorgetragene literar- und redaktionskritische Hypothese zutrifft, der mehrfach erwogenen Zuweisung von Gen 11,1-9(*) an diesen "Jehowisten" unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Vgl. dazu im einzelnen unten 7.3.

122 Eine dritte Möglichkeit bestünde darin, V. 30 als Abschluss der Sem-Genealogie 10,22-29 zu verstehen (so WEIMAR, Untersuchungen 149), doch wären dann für die vorpriesterlichen Genealogien von Japhet und Ham entsprechende Unterschriften zu erwarten.

123 So schon CASSUTO 240.

Situierung der Episode 11,1-9(*) einen bedeutungsvollen Kontrast zu הר הקדם in 10,30.[124] Die Verbindung von שנער und בבל war dem Redaktor aus 10,10 bekannt, so dass שנער von dort her übernommen und in 11,2 eingetragen werden konnte.
Da 11,2 in sich einheitlich ist, darf der ganze Vers dem Redaktor der vor-'priesterschriftlichen' Urgeschichte zugeschrieben werden. Dieser wird die Erzählung in der bereits auf Babel bezogenen Gestalt vorgefunden haben: nicht nur dürfte die Ortsangabe שנער durch die Nennung von Babel in V. 9a motiviert sein, auch reichen weder der Babel-spezifische V. 9a noch die aufgrund der oben (6)-(9) angestellten Überlegungen damit verbindbaren Textelemente in V. 1b und 3 über den beschränkten Texthorizont von Gen 11,1-9 hinaus, so dass für sie eine späte Entstehung unter der Hand eines Redaktors oder Glossators nicht anzunehmen ist.

(14) Bekanntlich ist die Selbstaufforderung der Menschen in V. 4aδ, durch die Realisierung des Bauprojekts sich «einen Namen zu machen» (ונעשה־לנו שם), immer wieder mit JHWHs Zusage in Gen 12,2aγ kontrastiert worden, er werde Abrahams «Namen gross machen» (ואגדלה שמך), besonders markant von G. VON RAD und vielen in seiner Nachfolge stehenden Exegeten, die in der Wende von Gen 11,1-9 zu 12,1-3 eine (wenn nicht gar *die*) entscheidende theologische Stellungnahme des 'Jahwisten' sehen.[125] Nun ist aber die Verbindung in der deutschen Übersetzung über die Wortbildung "Namenmachen" viel enger als im hebräischen Text. Dort mögen עשה שם und גדל שם als parallele (thematisch auf Gen 11+12 bezogen als kontrastive) Formulierungen aufgefasst werden können, doch kommt nur das Wort שם «Name» in beiden Texten vor. Obwohl beidemale die abstrakte Bedeutung «Ruhm» anvisiert ist, sind die beiden Belege nicht genau dekkungsgleich, insofern der konkrete Aspekt des «Namens», der im Begriff שם durchaus mitgehört werden muss, sich wesentlich leichter mit dem Individuum bzw. Stammvater Abraham als mit dem doch etwas vagen Subjekt כל־הארץ «alle Welt» verbindet.
Es ist nun aber durchaus fraglich, ob עשה שם in 11,4aδ und גדל שם in Gen 12,2 überhaupt als kontrastierend korrespondierende Aussagen verstanden werden sollten. Wie lässt sich das Verhältnis der beiden Stellen zueinander bestimmen?

---

[124] Gen 10,30 und 11,2a werden auch von WEIMAR, aaO. 149, miteinander verknüpft. Damit erübrigt sich die Annahme eines verlorenen Übergangs von der 'jahwistischen' Völkertafel zu Gen 11,1-9 (STECK, Genesis 12,1-3 536 Anm. 33 [= Wahrnehmungen Gottes 129 Anm. 33] u.a.).

[125] Siehe oben 6.22. Mit einer deutlichen, beabsichtigten Bezugnahme von 12,2 auf 11,1-9 rechnen auch WEIMAR (Untersuchungen 46 Anm. 130), ZENGER (Jahwe, Abraham und das Heil aller Völker 46ff.56), die allerdings das hier interessierende Element 12,2aγ zusammen mit 12,1aβ*.2b.3a erst vom 'Jehowisten' formuliert sein lassen. Vgl. jüngst wieder RUPPERT, "Machen wir uns einen Namen..." 39-44.

Gen 11,4aδ folgt mit der Wortverbindung עשׂה ל־x שׁם dem im Alten Testament üblichen Sprachgebrauch, wie die Parallelen 2 Sam 7,9 || 1 Chr 17,8; Jes 63,12.14; Jer 32,20; Dan 9,15 || Neh 9,10 zeigen. Traditionsgeschichtlich ist die Formel in der Königsideologie verankert.[126] Als weitere Parallele kann 2 Sam 8,13 angesprochen werden, eine Stelle, die Gen 11,4δ insofern nahe steht, als hier offenbar (trotz der fehlenden Präposition: ויעשׂ דוד שׁם) gesagt wird, David habe *sich selbst* durch seine militärischen Erfolge einen «Namen» gemacht, d.h. Ruhm verschafft. Die in Gen 12,2aγ gebrauchte Wendung גדל x־שׁם begegnet dagegen nur an dieser einen Stelle.[127] Am ehesten zu vergleichen wären die schon genannte Stelle 2 Sam 7, 9, insofern dort ebenfalls die Wurzel גדל erscheint, wenn JHWH sagt, er habe David einen «grossen Namen, entsprechend dem Namen der Grossen» gemacht (ועשׂתי לך שׁם <גדול[128]> כשׁם הגדולים).
Allein dieser lexikalische Befund lässt jedenfalls die Annahme, Gen 11,4aδ bereite bewusst kontrastierend die Verheissung von Gen 12,2aγ vor, als unwahrscheinlich erscheinen, weil dann schon in 11,4δ das vom üblichen Sprachgebrauch abweichende Verbum (גדל) zu erwarten wäre. D.h. aber, dass der literargeschichtliche Status von 11,4δ keinesfalls von demjenigen von 12,2aγ her bestimmt werden kann, womit auch die Möglichkeit einer literarkritischen Isolierung von 11,4δ aufgrund des Kontextbezugs entfällt. Die Selbstaufforderung ונעשׂה־לנו שׁם muss zum Grundtext von Gen 11,1-9* gehört haben.[129]
Es stellt sich dann noch die Frage der literargeschichtlichen Einordnung von Gen 12,2aγ. Nachgerade communis opinio ist die Bestimmung von 12,1-3(.4a) als 'jahwistischer' Text.[130] Einige Exegeten nehmen allerdings eine innere Schichtung dieser Verse an, wobei sie mit literarkritisch isolierbaren vor-'jahwistischen' Textelementen rechnen[131] oder aber einzelne Elemente einer nach-'jahwistischen' ('jehowistischen') Bearbeitung zuschreiben.[132] Auf diese Diskussion kann hier nicht im Detail eingegangen

---

126 Dazu und zum Verständnis des «Namenmachens» überhaupt siehe unten 8.5.

127 Vgl. noch יטב שׁם in 1 Kön 1,47.

128 גדול fehlt in LXX sowie in der Parallele 1 Chr 17,8.

129 Gegen RUPPERT, "Machen wir uns einen Namen..." 33.38, der V. 4aδ ohne Begründung (!) – im Hinblick auf die angeblich 'jehowistische' Brücke 11,4 > 12,2 (vgl. ebd. 41-43)? – aus der von ihm rekonstruierten Grundschicht eliminiert.

130 Vgl. GUNKEL 163ff; VON RAD, Kommentar 132.138; HENRY, Jahwist 15ff; WOLFF, Kerygma 79ff (= Gesammelte Studien 351ff); STECK, Genesis 12,1-3 539ff (= Wahrnehmungen Gottes 133ff); WESTERMANN 167ff; SCHMIDT, Überlegungen 236ff u.v.a. So auch H.H. SCHMID (Der sogenannte Jahwist 132ff) u.a. im Blick auf seinen spätdatierten 'Jahwisten'.

131 Vgl. die Übersicht und Diskussion bei KÖCKERT, Vätergott 255-257.

132 So WEIMAR, ZENGER und zuletzt RUPPERT ("Machen wir uns einen Namen..." 42f).

werden.[133] M. KÖCKERT hat jüngst gute Gründe für die literarische Einheitlichkeit des Textes beigebracht[134] und gleichzeitig im Anschluss an F. CRÜSEMANN[135] betont, dass gegenüber VON RADs Verklammerung von Gen 12, 1-3 mit der vorpriesterlichen Urgeschichte Zurückhaltung angebracht sei, "denn die ausdrücklichen Bezüge schrumpfen bei exegetischer Prüfung erheblich"[136].

Genau genommen gibt es sie gar nicht, zumindest keine Bezüge von Gen 11,4aδ aus nach vorn: Mit שם in 12,2aγ, das u.U. auf 11,4aδ zurückweist[137], und mit dem in 12,3aβ verwendeten, mit ארר in den Parallelen Gen 27,29; Num 24,9 kontrastierenden Verbum קלל, das in Gen 8,21 an zentraler Stelle erscheint[138], lassen sich in Gen 12,1-3 nämlich bestenfalls zwei(!) *implizite* Wiederaufnahmen von Stichworten der vor-'priesterschriftlichen' Urgeschichte ausfindig machen.[139] Immerhin fällt auf, dass die damit verbundenen Themen «Grossmachen des Namens» und «Fluch» in den anderen Väterverheissungen keine Parallelen haben, weshalb die Möglichkeit einer intendierten Bezugnahme von Gen 12,2f auf zwei Themen der vor-'priesterschriftlichen' Urgeschichte nicht ganz ausgeschlossen werden kann, zumal diese beiden Themen dort je in signifikanter Schlussposition (am Ende der Ur- bzw. der Frühgeschichte) erscheinen. Um mehr als relativ lockere, implizite Stichwortassoziationen handelt es sich aber wie

---

133 Immerhin ist gegenüber der V. 1aβ*.2aγ.b.3a als 'jehowistisch' aussondernden Rekonstruktion von ZENGER einzuwenden, dass sie teilweise auf kompositions- und redaktionskritischen Aprioris zu beruhen scheint: Ersteres etwa, wenn V. 2 zunächst eine "auf den ersten Blick gut parallelisierte Abfolge der vier Glieder" attestiert wird, die "paarweise eine gewisse Doppelung" bilden würden, dann jedoch bemängelt wird, dass diese Abfolge "syntaktisch nicht durchgehalten" sei, weil sich das vierte Glied als Folgesatz" davon abhebe – womit gerade die literarkritische Isolierung des vierten Gliedes (V. 2b) begründet werden soll. Letzteres, wenn die Ansicht, dass das «Grossmachen des Namens» in V. 2aγ sich "deutlich als Kontrastaussage auf die Absichtserklärung der Turmbauer von Babel in Gen 11,4a" beziehe, im Anschluss an die ältere Forschung einfach vorausgesetzt und als redaktionskritisches Argument für die literarkritische Isolierung von V. 2aγ verwendet wird (Jahwe, Israel und die Völker 47; vgl. zur Kritik KÖCKERT, Vätergott 258f).

134 Vätergott 248-299 mit ausführlicher Diskussion der Forschungsgeschichte.

135 Die Eigenständigkeit, bes. 16-22.29.

136 AaO. 264.

137 Man beachte KÖCKERTs gewundene Formulierung:"Die Verheissung אגדלה שמך scheint vielleicht auf dem Hintergrund von 11,4 (נעשה־לנו שם) gesehen werden zu wollen" (Vätergott 265). Vgl. auch אנשי השם in Gen 6,1-4.

138 CRÜSEMANN, Die Eigenständigkeit 17; KÖCKERT, Vätergott 265.

139 Dass "Segen" und "segnen" (ברך) in der vor-'priesterschriftlichen Urgeschichte, von Gen 9,26 abgesehen, "kaum zufällig" *fehlen*, kann doch nicht als Argument dafür herangezogen werden, dass Gen 12,2f "einen deutlichen Sachbezug zur Grundschrift der vorpriesterschriftlichen Urgeschichte" aufweise (so RUPPERT, "Machen wir uns einen Namen..." 40f)!

gesagt nicht.[140]

(15) In V. 5b fällt auf, dass die in V. 1 mit dem Stichwort כל־הארץ «alle Welt» benannten Subjekte des Bauprojekts nun als בני האדם bezeichnet werden. Wie wir gesehen haben, ist diese Wendung von R. Berechja und, vielleicht darin rabbinischer Tradition verpflichtet, von Hieronymus als Rückverweis auf Gen 2f verstanden worden.[141] Es fragt sich, ob ein solcher Rückverweis durch V. 5b schon ursprünglich intendiert ist. Dagegen kann geltend gemacht werden, dass die Wendung בני האדם im vorliegenden narrativen Zusammenhang durchaus naheliegend ist[142], dass sie prägnant die Aufmerksamkeit der Hörer- bzw. LeserInnen auf den mit V. 5 explizit thematisch werdenden Konflikt zwischen Menschen und Gott lenkt[143], wobei sie gleichzeitig, wenn man die oben in 7.12.c. hinsichtlich der Endgestalt des Textes festgestellte, aber auch schon für seine Vorstufen geltende Verschränkungsfunktion von V. 5 bezüglich der beiden Erzählungshälften berücksichtigt, der "Kennzeichnung des Szenenschlusses"[144] der ersten Hälfte dient. Daraus folgt, dass V. 5b jedenfalls nicht notwendig als Verweiser interpretiert werden muss, wenngleich er auf der Ebene der vor-'priesterschriftlichen' Urgeschichte als solcher verstanden werden kann.

V. 5b lässt sich literarkritisch nicht aus der Erzählung lösen, da dann für die verbleibende(n) Vorstufe(n) des Textes nur V. 5a לראת את־העיר ואת־... המגדל übrigbleiben würde, eine Formulierung, die geradezu die Realisierung des Bauprojekts implizieren müsste, was aber eindeutig V. 6 und 8b widerspricht. Von daher ist auszuschliessen, dass V. 5b erst sekundär in die Erzählung eingetragen wurde. In keiner der vorausgehenden Erzählungen der Urgeschichte wird בני האדם als Rückverweis auf Gen 2-3(*) ver-

---

140 Sowohl CRÜSEMANN (Die Eigenständigkeit, bes. 29) als auch KÖCKERT (Vätergott, bes. 294-299) bestimmen Gen 12,1-3 mit m.E. guten Gründen als relativ jungen, vermutlich nachexilischen Text, welcher "als literarisch wohlüberlegt komponiertes Portal für die Vätergeschichten insgesamt mit Blick auf den Hexateuch" (KÖCKERT, Vätergott 266) der redaktionellen Verklammerung von Urgeschichte (wohl incl. 'P', vgl. nur die in Gen 12,1-3 begegnenden Stichworte ארץ, משפחה, גוי in Gen 10,5.20.31f; מולדת in Gen 11,28 [CRÜSEMANN, Die Eigenständigkeit 29]) und Vätergeschichte dient.

141 Siehe oben S. 31.

142 אשר בנו כל־הארץ wäre ganz undenkbar, כל־העם käme zu früh. בני־האדם findet sich gehäuft bei Kohelet, ist aber auch vorexilisch belegt (1 Sam 26,19).

143 Vgl. SARNA 76 mit Anm. 55 u.v.a. SEYBOLD, Der Turmbau zu Babel 467, schliesst aus den beiden Subjekten בני האדם und יהוה ebenfalls, dass der Verfasser "einen fundamentalen theologischen Konflikt zur Darstellung bringen will".

144 So WEIMAR, Untersuchungen 151 (dort allerdings nur auf eine wenig wahrscheinliche Szene 11,4-5 bezogen).

wendet, obwohl dies in Gen 4, in 6,1-4[145] oder in der Flutgeschichte grundsätzlich sicher ebenso angebracht wäre. Auch von daher ist es nicht ratsam, in der Wendung בני האדם die Gen 11,1-9* und Gen 2-3(*) verknüpfende Hand eines Redaktors erkennen zu wollen.

(16) Zu fragen ist allerdings, ob die Wortverbindung בני האדם, insofern sie als Verweiser auf den grösseren Texthorizont (bes. Gen 2/3*) verstanden werden *kann*, nicht doch als Hinweis darauf verstanden werden muss, dass Gen 11,1-9* demselben Verfasser wie die Paradieserzählung (oder evtl. Teile davon) zuzuschreiben ist, zumal, wenn man die auffallende Verwandtschaft des unmittelbar anschliessenden V. 6 mit Gen 3,22 ins Auge fasst:

	3,22	11,6
A	ויאמר	ויאמר
B	יהוה אלהים	יהוה
C	הן	הן
D	האדם היה כאחד ממנו	עם אחד ושפה אחת לכלם וזה החלם לעשות
E	ועתה	ועתה
F	פן ישלח ידו...וחי לעלם :	לא־יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות :
	(...וישלחהו V. 23)	(...הבה נרדה V. 7)

Zuweilen wird auch noch auf die sachliche Verwandtschaft von ממנו in 3,22 und den Kohortativen in 11,7 (beidemale pluralische Selbstaussagen JHWHs) hingewiesen.[146] Letztere können nun aber nicht als spezifische Indizien für die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Quelle aufgefasst werden (vgl. nur Gen 1,26P), ebensowenig das Stichwort האדם (vgl. nur Gen 1,27P), so dass als spezifische Parallelen die auf das jeweils inkriminierte menschliche Projekt bezogenen Sätze D und F sowie die syntaktische Struktur: ויאמר יהוה (אלהים) הן > konstatierender Satz mit היה bzw. NS > ועתה > פן/לא + yiqṭol-x übrig bleiben.
Bei näherem Hinsehen fallen allerdings verschiedene Differenzen im Detail auf: zunächst in B die unterschiedliche Gottesbezeichnung[147]; dann die

[145] Der von RENDSBURG, The Primeval History 22, notierte Parallelismus zwischen Gen 6,1-4 und Gen 11,1-9, der sich u.a. am Vorkommen von בנות־האדם || בני האדם zeigen soll, mag für die Deutung der Endgestalt bzw. der vor-'priesterschriftlichen' Redaktion der Urgeschichte interessant sein (siehe unten 10.32.), trägt aber für die Frage des literar- und redaktionskritischen Status von 11,5b nichts bei.

[146] Beide Stellen gehören in der rabbinischen Tradition zu den "Worten, welche die Weisen abänderten etc."; siehe oben S. 19f.

[147] Vgl. zu יהוה אלהים in Gen 2-3 zuletzt DOHMEN, Schöpfung und Tod 228ff, der diese Gottesbezeichnung schon der 'jahwistischen' Schicht zuordnet und sie mit dem Charakter der prototypischen "Urzeit-Erzählung" begründet. Häufig wird allerdings eine redaktionelle Bildung angenommen, selbst von STECK, Die Paradieserzählung 28f Anm. 35 (= Wahrnehmungen Gottes 24f Anm. 35), der sonst literarkritische Operationen in Gen 2-3 grundsätzlich aus-

Tatsache, dass D in 11,6 mit dem Stichwort עם אחד und dem konstatierenden החלם לעשות חת einen erzählerischen Informationsfortschritt bietet, wogegen 3,22 ohne sachlichen Informationsgewinn oder terminologische Eigenleistung nur die von der Schlange in 3,5 angekündigte Folge der Übertretung als in der Tat eingetroffenen Sachverhalt notiert[148]; und schliesslich, dass in F mit den beiden Adverbien פן bzw. לא zwei syntaktisch verschieden gelagerte Formulierungen vorliegen. Zwar kontrastieren D und F in beiden Erzählungen zwei Stufen menschlichen Vergehens, D eine bereits realisierte (die Frucht vom Baum der Erkenntnis ist gegessen, das Bauprojekt ist effektiv begonnen worden), F eine noch drohende (Essen vom Baum des Lebens, Vollendung des Bauprojekts), doch impliziert 3,22b mit פן, das einen mehrgliedrigen negierten Finalsatz einleitet, auch die Notwendigkeit der Verhinderung eines hypothetischen Folgeprojekts und motiviert so die dann in 3,24 geschilderte Bewachung des Gartens, hat demnach eine offensichtliche Verknüpfungsfunktion, wogegen 11,6b mit לא allein die Möglichkeit der Vollendung des bereits genannten, erst begonnenen Bauprojekts konstatiert.[149]
Diese Beobachtungen (bes. die zu D und F) weisen darauf hin, dass im Gegensatz zu 11,6, einem Vers, der sich literarkritisch nicht aus der Erzählung 11,1-9* lösen lässt, 3,22 im Kontext der Paradieserzählung einen literar- und redaktionskritisch anderen Status hat. Nur selten wird der Vers der 'jahwistischen' Stufe der Erzählung zugewiesen.[150] Er ist an die «Lebensbaum»-Thematik gebunden, welche in der Paradieserzählung mit Sicherheit nicht ursprünglich verankert ist.[151] Gegen die bes. von H. GESE vertretene Ansicht, 3,22 und 24 seien zusammen als "eine in sich geschlossene Ergänzung zur jahwistischen Paradiesesgeschichte"[152] zu verstehen, hat CH. DOHMEN die Bindung der beiden Verse an 2,8.9.17; 3,3f.11.17 als notwendigem Bezugskontext unterstrichen.[153] D.h. aber, dass damit die vor-

---

schliesst und nur überlieferungsgeschichtlich differenziert.

148 Gott spricht in 3,22 aus (אמר), was er laut Schlange als notwendige Folge der Übertretung bereits wusste (ידע 3,5).

149 Zu diesem Verständnis von V. 6b siehe unten 8.7. Insofern ist die Aussage, dass in Gen 11,6 eine "syntaktisch und logisch vollständige Parallele" zu Gen 3,22 vorliege (DOHMEN, Schöpfung und Tod 185 Anm. 422), einzuschränken.

150 So STECK, Die Paradieserzählung 21ff.114ff (= Wahrnehmungen Gottes 18ff. 102ff), und zuletzt RUPPERT, "Machen wir uns einen Namen..." 34.

151 Vgl. schon BUDDE, Urgeschichte 46-88; SCHMIDT, Die Schöpfungsgeschichte 209. 220f.225; WESTERMANN 289ff; STECK, Die Paradieserzählung 46f (= Wahrnehmungen Gottes 41); GESE, Der bewachte Lebensbaum 77-82 (= Vom Sinai zum Zion 99-107) u.v.a.

152 GESE, aaO. 78 (= Vom Sinai zum Zion 101).

153 Schöpfung und Tod 182ff.

'priesterschriftliche' Redaktion der Urgeschichte in den Blick kommt.[154] Hinsichtlich der Beurteilung der Parallelität von Gen 3,22 und 11,6 stehen grundsätzlich zwei Lösungsmöglichkeiten zur Wahl: Entweder entspringt die parallele Formulierung keiner redaktionellen Absicht, d.h. sie ist mehr oder weniger zufällig zustandegekommen[155], evtl. motiv-[156] oder gattungskonform[157], oder es liegt eine bewusste Anspielung vor. Im letzteren Falle ist in Rechnung zu stellen, dass 11,6 im Gegensatz zu 3,22 konstitutiv und unlösbar mit seinem unmittelbaren narrativen Kontext verbunden ist; da ausserdem alles darauf hinweist, dass 11,1-9* zunächst als selbständige Einzelerzählung entstanden und überliefert wurde, ist mit guten Gründen anzunehmen, dass die Formulierung 3,22 bei der Einarbeitung von 11,1-9* in die vor-'priesterschriftliche' Urgeschichte von 11,6 her kontaminiert wurde.[158]
Die Hypothese einer sekundären, einer vor-'priesterschriftlichen' Bearbeitung zuzuordnenden 'Kontamination' von 3,22.24 durch 11,1-9* gewinnt zusätzlich an Konsistenz, wenn man die auffällige Verwendung von מקדם in 3,24 beachtet, entsprechend Gen 11,2, dem Vers, der oben (13) gerade dieser vor-'priesterschriftlichen' Bearbeitungsschicht zugeschrieben werden konnte. Paradieserzählung und Babel-Erzählung bildeten jedenfalls die beiden Eckpfeiler der vor-'priesterschriftlichen' Ur- und Frühgeschichte Gen 2-11*.

(17) Die oben in (3) notierten, als sekundäre "Glossen" qualifizierten, stereotypen, auf die «Zerstreuung» bezogenen Wendungen in V. 4b.8a.9b können durch einen Blick auf den Gen 11,1-9 vorausgehenden Kontext relativ sicher verortet werden. Hervorzuheben ist zunächst das Vorkommen

---

[154] Vgl. schon WEIMAR, Untersuchungen 129f; DOHMEN, aaO. 182-192.208.253ff: 'jehowistisch'.

[155] Vgl. den Hinweis auf Dtn 5,21f(24f) bei JACOB 299.

[156] Falls hier Varianten des Motivs des "Götterneides" vorliegen sollten (vgl. dagegen zuletzt DOHMEN, aaO. 265).

[157] Allerdings ist der Schluss von nur zwei Exemplaren einer Textform auf Merkmale einer diesen zugrundeliegenden Gattung etwas verwegen; man beachte, dass die zwischen Gen 3,22 und 11,6 notierten Parallelen in den anderen von WESTERMANN als 'Erzählungen von Schuld und Strafe' bezeichneten Texten nicht aufscheinen.

[158] Die theoretisch ebenfalls denkbare Möglichkeit, dass 11,6 (damit aber auch, da sich 11, 6 literarkritisch nicht aus der Erzählung ablösen lässt, die Grundschicht von 11,1-9*) bei ihrer Abfassung von 3,22.24 her inspiriert worden ist, hat m.E. wenig Wahrscheinlichkeit für sich, weil dann eine stärkere terminologische Bezugnahme auf die Paradieserzählung zu erwarten wäre. Sehe ich recht, so tendieren P. WEIMAR (vgl. Untersuchungen 129f.151f), E. ZENGER (mündliche Mitteilung), F.-L. HOSSFELD (vgl. Der Pentateuch 33-35) und CH. DOHMEN (vgl. Schöpfung und Tod 185 Anm. 422) in diese Richtung. Zu den dabei entstehenden Schwierigkeiten siehe jedoch unten 7.33.

der Wendung על־פני כל־הארץ in Gen 1,29; 7,3; 8,9(aγ); die erste dieser Stellen ist 'priesterschriftlich', die beiden anderen sind vermutlich Bestandteile sekundärer Glossen zur 'jahwistischen' Flutgeschichte[159], was einen relativ späten Ansatz auch für die "Glossen" in 11,4b.8a.9b nahelegt. Das Stichwort פוץ muss seinerseits einem solchen Ansatz durchaus nicht widersprechen, da es sich gehäuft etwa im Ezechielbuch findet[160], wobei die Wendung נפצו...על כל־פני הארץ in Ez 34,6bα[161], dort allerdings auf Israel und auf dessen Land bezogen, in unserem Zusammenhang natürlich besonders interessant ist.[162] פוץ steht allerdings auch, und hier Gen 11,1-9 zweifellos näher, in Gen 9,19 und 10,18 an Stellen, die in der Regel als 'jahwistisch' bezeichnet werden.[163] 9,19 ist besonders bedeutsam, da hier mit der Formulierung מאלה נפצה כל־הארץ «alle Welt» als Subjekt genannt wird und damit ein Stichwort fällt, das auch schon im Grundtext von Gen 11,1-9* stand.[164]

---

159 Zugehörigkeit zu 'J' ist für Gen 7,3b und 8,9aγ entgegen der üblichen Zuordnung (vgl. etwa BUDDE, Urgeschichte 257; GUNKEL 62; WESTERMANN 576; ZENGER, Gottes Bogen 104 u.v.a.) wenig wahrscheinlich. 'J' setzt על־הארץ (7,4.12.17b; 8,3.[7.]11) oder על־פני האדמה (6,1.7; 7,4.23; 8,8). Die חיה זרע-Parallele Gen 19,32'J' genügt zur Bestimmung der Quellenzugehörigkeit von 7,3b nicht. Die in 7,3b angesprochene Erhaltung der Nachkommenschaft passt thematisch nicht ganz zu den Auswahlkriterien der Tiere in 7,2'J', wo die Kategorien Rein vs. Unrein dominieren. Wie 7,3a im Anschluss an 6,20; 7,14; 8,17.19'P' die Vögel nachträgt, so doppelt 7,3b als Glosse zur (thematisch untergeordneten) Auswahl von Paaren eine 6,19'P' sachlich entsprechende Begründung nach. Für 8,9aγ vgl. nur die terminologische Spannung zum unmittelbar voranstehenden V. 8'J'; der Glossator hat offenbar das Fehlen einer V. 11b.13b entsprechenden Erklärung für das Verhalten der Taube als Mangel empfunden.

160 So zu Recht ANDERSON, The Interpretation 33 Anm. 33.

161 Die Kommentatoren erwägen im Anschluss an LXX die Umstellung zu על־פני כל־הארץ, womit die Wendung wörtlich mit den "Glossen" Gen 11,4b.8a.9b übereinstimmen würde; doch ist zu beachten, dass in Ez 34,6a zuvor בכל־ההרים ועל כל־גבעה רמה steht, was die MT-Fassung von 34,6bα dann durchaus sachgemäss weiterführt (vgl. auch Gen 19,28; 41,56).

162 Vgl. weiter bes. Ez 11,17; 20,34.41 (Zerstreuung בארצות) sowie 28,25; 29,13 (Zerstreuung unter die עמים).

163 Vgl. nur WESTERMANN 645f.650.666ff.694f.698.

164 Die Aussage wird in Gen 10,25 aufgenommen, wo es heisst, dass sich in den Tagen des Peleg נפלגה הארץ «die Welt spaltete". Ich zögere, die Stelle mit STECK (Gen 12,1-3 536f Anm. 34 [= Wahrnehmungen Gottes 129f Anm. 34]), SEYBOLD (Der Turmbau zu Babel 459) u.a. einfach auf eine Stufe mit 9,19 und 11,1.9 zu stellen. Zwar ist das Verbum פלג hier zweifellos durch den Personennamen motiviert (Namensätiologie) und meint auch hier הארץ die «Welt» im Sinne ihrer Bewohner, doch steht, und dies ist in diesem Zusammenhang doch signifikant, eben nicht כל־הארץ. Eher wird mit CRÜSEMANN (Die Eigenständigkeit 15) anzunehmen sein, dass hier einer jener redaktionellen expliziten Querverweise vorliegen dürfte, welche die vor-'priesterschriftliche' Urgeschichte zur *einer* literarischen Einheit machen.

Vgl. daneben die Gen 10,25, 9,19 und 11,1-9 gegen die gesamte Auslegungstradition (zur

Die Frage ist nun, ob zwischen Gen 9,19 und 11,4b.8a.9b eine genauer bestimmbare redaktionsgeschichtliche Verbindung besteht. Diese Stellen zusammen auf dieselbe Redaktionsstufe zu setzen, besteht angesichts der offensichtlich verschiedenen Extension von כל־הארץ (9,19 verwendet die Wortverbindung wie Gen 11,1.9a[165]) kein Anlass. Als wahrscheinlichste Deutung legt sich m.E. die Hypothese nahe, dass die "Glossen" in Gen 11, 4b.8a.9b den Abschluss der Fluterzählung Gen 9,18f, dessen mittelbare Fortsetzung durch die vor-'priesterschriftliche' Völkertafel Gen 10* sowie auch die oben (13) behandelte redaktionelle Verknüpfung der Völkertafel mit Gen 11,1-9* voraussetzen und eine Spannung thematisch aufnehmen, welche durch die Verknüpfung der Völkertafel (als der Illustration der in 9,18f genannten, dort aber genealogisch determinierten Zerstreuung) mit der Babel-Erzählung (welche eine geeinte und an einem einzigen Ort versammelte Menschheit voraussetzt; siehe gleich) geschaffen worden war.[166] Gen 11,1-9 stellt sich damit als eine Art bestätigende Doppelung zu den vor-'priesterlichen' Elementen der Völkertafel dar, die deren listenartig konstatierende Darstellung von Vielfalt und Weiträumigkeit der Völkerwelt nun auch narrativ begründet.[167]
Wenn zudem WESTERMANNs Vermutung zu Recht besteht, dass das Zerstreuungsmotiv traditionsgeschichtlich ohnehin zu den Flutgeschichten gehört[168], wäre auch von hierher ein Indiz für die Hypothese zu gewinnen, dass die "Glossen" von Gen 11,4b.8a.9b die Flutgeschichte, d.h. aber auch die Integration der Babel-Erzählung in den grösseren Zusammenhang der vor-'priesterschriftlichen' Urgeschichte bereits voraussetzen.

(18) Es bleibt nun noch die oft notierte Spannung zwischen Gen 10,5.20. 31'P' und 11,1-9 bzw. das redaktionsgeschichtliche Verhältnis dieser Stellen zueinander zu klären. Dass hier in der Tat eine Spannung besteht, ist offenkundig und wird durch die verschiedenen Harmonisierungsversuche

---

rabbinischen Bezeichnung der 'Turmbauer' als דרא פלגותא bzw. דור הפלגה vgl. oben S. 13 Anm. 14) ganz entzerrende Deutung von J.M. SASSON, der 10,25 כי בימיו נפלגה הארץ als Hinweis auf eine durch ein Beben verursachte Erdspaltung interpetiert: A Genealogical "Convention" in Biblical Chronography?: ZAW 90 (1978) 171-185, hier 176f Anm. 14; The 'Tower of Babel' 212 Anm. 2.

165 Vgl. Gen 19,31; 41,57; 1 Kön 2,2; Ps 33,8; 96,1 usw.

166 Die "Glossen" implizieren dann die Anerkennung der genealogischen Zerstreuung als eines nach der Flut ordnungsgemässen Zustandes, gegen den sich das Projekt der Menschen in Gen 11,1-9 explizit sperren will.

167 Vgl. auch SEYBOLD, Der Turmbau zu Babel 474; RUPPERT, "Machen wir uns einen Namen..." 39 (zu 11,9b).

168 WESTERMANN 712f.

späterer Interpreten bestätigt[169]: es ist nicht nur die Vielzahl der לשנות von Japhetiten, Hamiten und Semiten, die sich gegen die שפה אחת, von der Gen 11,1 ausgeht, zu sperren scheint[170], als vielmehr die Tatsache, dass in Gen 10,5.20.31 ausdrücklich von einer Differenzierung der Völker auch «nach ihren Ländern» gesprochen wird, was der nicht weiter motivierten Präsenz «aller Welt» an einem einzigen Ort zu Beginn der Babel-Erzählung widerspricht. Die Spannung kann am besten durch die Annahme erklärt werden, die konkurrierenden Aussagen von Gen 10,5.20.31'P' und 11,1-9 seien unabhängig voneinander zustandegekommen und bereits vor ihrer redaktionellen Zusammenarbeitung in ihren jeweiligen Kontexten fest verankert gewesen. Ist dies für das Motiv der «einen Rede» in Gen 11,1-9 ohnehin evident, so nicht für 10,5.20.31; diese Stellen sind demnach als originale Bestandteile der in der Regel als 'priesterschriftlich' identifizierten Partien der Völkertafel anzusprechen. Dies wiederum würde darauf hinweisen, dass 'P' von der Endredaktion des Pentateuchs zu unterscheiden ist.[171] Der Endredaktor, der Gen 11,1-9 in der ihm vorliegenden Gestalt der Urgeschichte jedenfalls schon vorgefunden haben muss[172], hätte sich wohl kaum so offen in Widerspruch zur Babel-Erzählung gestellt.[173]

---

[169] Z.B. שפה אחת als "Einmütigkeit" bei den Rabbinen und in AntBibl 5,2; "böser Plan" in Jub 10,18; in AntBibl 5,2 ausdrücklich genanntes Zusammenkommen der Menschen vor dem 'Turmbau'.

[170] לשון «Zunge» und שפה «Lippe» sind allerdings semantisch nicht deckungsgleich (siehe unten 8.11.). Die Spannung besteht erst dann, wenn man die שפה אחת als Ur-Idiom interpretiert – eine Deutung, die frühestens ab der persischen Zeit vorgeherrscht haben dürfte (siehe unten 10.4.).

[171] Vgl. dazu jüngst ausführlich J.A. EMERTON, The Priestly Writer in Genesis: JThS 39 (1988) 381-401, bes. 397f.

[172] Da die Verbindung von Urgeschichte und Babel-Erzählung bereits vor-'priesterschriftlich' anzunehmen ist, siehe oben bes. (13) und (17).

[173] Allerdings sollte man nicht übersehen, dass antiken Historikern zuweilen eine Übereinstimmung in einem zentralen Punkt genügt, um sich sonst widersprechende bzw. in Spannung zueinander stehende Überlieferungen nebeneinanderzustellen (Hinweis Prof. O. KEEL). Vgl. das oben S. 134 zum Sibyllenzitat bei Josephus Ausgeführte und die treffenden Bemerkungen von THOMPSON, The Origin Tradition 78:"The conjunction of a genealogy organizing people according to – among other things – variety of language, with a story whose starting point is that the world had but one language, might appear to the modern reader to be clumsy. The appearance of clumsiness, however, arises by a reading of the narrative as successive, rather than parallel. (...) The two narratives do not contradict each other! They are placed together, and they belong together, because they both have the same theme and the same conclusion." Allerdings sollte den antiken Historikern das Bemühen um narrativ-sukzessive Kohärenz nicht einfach abgesprochen werden; beachte bezüglich der hier zur Diskussion stehenden Spannung vor allem den Harmonisierungsversuch von AntBibl 5,2!

Der Blick auf den literarischen Kontext von Gen 11,1-9 hat eine Präzisierung der literarkritischen Analyse erlaubt und gleichzeitig verschiedene Anhaltspunkte für die redaktionsgeschichtliche Einordnung sekundärer Textelemente geliefert. Zugunsten der Annahme ursprünglicher Selbständigkeit der "kleinen Einheit" Gen 11,1-9* ist abschliessend festzustellen, dass (neben den implizit verweisenden "Glossen" von V. 4b.8a.9b und dem redaktionellen Einschub V. 2) keinerlei *explizit thematische* Querverweise auszumachen sind, die entweder von Gen 11,1-9 auf die vorhergehende Urgeschichte zurück noch von letzterer auf Gen 11,1-9 vorausweisen würden (zu erwarten wären etwa Verbindungen zu Gen 2-3[174], 4,17 [Stichwort Städtebau], zu 6,1-4 [Grenzüberschreitung Erde-Himmel], zur Flutgeschichte, zur Völkertafel Gen 10*, bes. zu Gen 10,8-10 [Babel, Schinear, Nimrod]. Auch nach hinten, zur nachfolgenden Vätergeschichte (Gen 12ff), gibt es keine solche Verbindungen.[175] Dies erstaunt, da die spätere Interpretationsgeschichte solche Verbindungslinien, wie im ersten Teil dieser Arbeit breit belegt, ganz explizit ausgezogen hat. Die Einbindung in die vor-'priesterschriftliche' Urgeschichte scheint, was das relative Wachstum bzw. die innere Schichtung von Gen 11,1-9 betrifft, eher spät vollzogen worden zu sein.

Damit sind wir in der Lage, eine Arbeitshypothese zur diachronen Schichtung von Gen 11,1-9 formulieren zu können.

7.23. Arbeitshypothese zur diachronen Schichtung von Gen 11,1-9

Aufgrund der vorangegangen Beobachtungen zu den innerhalb der Erzählung Gen 11,1-9 feststellbaren internen Kohärenzstörungen und den über Gen 11,1-9 auf einen weiteren Texthorizont verweisenden Kontextbezügen lässt sich als Arbeitshypothese, die den weiteren exegetischen Ausführungen zugrundeliegen soll, folgendes Textwachstumsmodell postulieren:

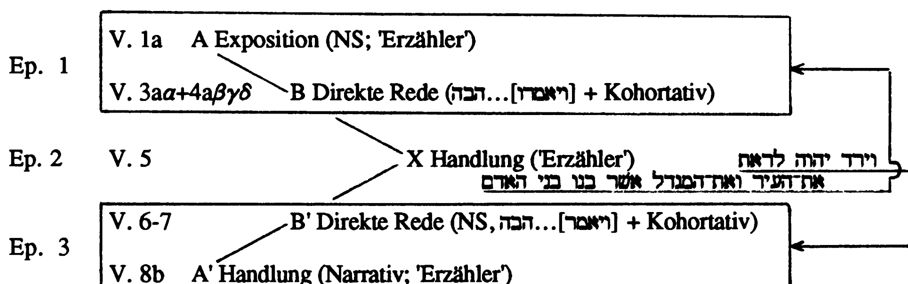
I. Am Anfang des literargeschichtlichen Wachstums von Gen 11,1-9 steht eine ursprünglich als selbständige Einzelerzählung konzipierte und überlieferte *Grundschicht*, welche die V. *1a.3aα+4aβ*[176]*γδ.5.6.7.8b* beinhal-

[174] Die in (15) und (16) notierten Beobachtungen betreffen bestenfalls *implizite* Verbindungen; diese sind für die Interpretation der Gesamtanlage der vor-'priesterschriftlichen' Ur- und Frühgeschichte von Bedeutung, erlauben jedoch keine literarkritischen Operationen in Gen 11, 1-9 und sprechen nicht gegen die ursprüngliche Selbständigkeit unserer Erzählung, da die unter (16) diskutierte Kontamination von Gen 11,6 nach 3,22 wirksam war, nicht umgekehrt.

[175] Zum Stichwort שם in Gen 11,4 und 12,2 siehe im einzelnen (14)!

[176] Die Verbindung von V. 3aα+4aβ auf der Ebene der Grundschicht und damit die Einleitung der direkten Rede von V. 4 durch das ausführlichere ויאמרו איש אל־רעהו, nicht durch das

tete.[177] Thematisch zeichnet sich diese Grundschicht durch die nicht auflösbare Verbindung der Motive «eine Rede» und Bauprojekt («Stadt *und* 'Turm'»!) aus. Kompositionell entspricht ihr Aufbau der mit dem Stichwort "Introversion" charakterisierten, oben 7.12.c. im Blick auf die Endgestalt der Erzählung diskutierten symmetrischen Struktur. Diese auf den ersten Blick überraschende Koinzidenz lässt erkennen, dass die Grundschicht bei allen späteren Ergänzungen strukturell stets dominant geblieben ist. Allerdings stellen sich gegenüber der extremen "Sanduhr"-Form der Endgestalt auf der Ebene der Grundschicht die Proportionen wesentlich ausgewogener dar:



II. Eine erste Bearbeitung ergänzt diese Grundschicht um die Textelemente *V. 1b...3a$\beta\gamma$...b.4aα*[178]*...9a.*[179] Sie heben sich stilistisch und thematisch deutlich von der Grunderzählung ab, insofern sie ein betontes Interesse an phonologischen und semantischen Variationen, Wortspielen und Paronomasien zeigen, welche inhaltlich als Variationen von V. 1b verstanden werden können, wo mit dem Motiv der דברים אחדים «einerlei Wörter» dasjenige der «einen Rede» im Sinne einer linguistischen Besonderheit präzisiert wird. Aufgrund der Erweiterung durch die etymologische Namensätiologie, welche an das bereits in der Grundschicht vorgegebene Stichwort בלל anknüpft, wird das in der Erzählung berichtete Geschehen nun lokalisiert und mit dem Ort Babel verbunden. Ich bezeichne diese Phase der Textbearbeitung deshalb als *Babel-'relecture'*, die daraus resultierende Textgestalt als Babel-Erzählung.

---

kürzere ויאמרו von V. 4aα, ist aufgrund des korrespondierenden Vorkommens der Wendung in V. 7b (אשר לא ישמעו איש שפת רעהו) mit grosser Wahrscheinlichkeit anzunehmen.

177 Diese Grundschicht ist nicht weiter teilbar; vgl. oben (10)-(12) und (14)-(15).

178 Wiederaufnahme (so schon, wenngleich mit anderer Abgrenzung, HAPPEL, Der Turmbau zu Babel 225f!).

179 Zur Rekonstruktion vgl. oben bes. (6)-(9).

III. Die nächste Phase der Textbearbeitung steht mit dem Einbau der Babel-Erzählung in die *vor-'priesterschriftliche' Urgeschichte* in Zusammenhang.[180] Als eine Art Anhang wird die Babel-Erzählung hinter den nicht-'priesterschriftlichen' Bestandteilen der Völkertafel der Urgeschichte angefügt. Wie die Völkertafel (vgl. bes. die Nimrod-Assur-Notiz Gen 10,8-12) verbindet sie eine urgeschichtlich-mythische Dimension mit geschichtlich-konkreten Aspekten. Dem in diesem Zusammenhang eingetragenen *V. 2* kommt die Funktion zu, zwischen der Völkertafel und der Babel-Erzählung eine, wenngleich summarische, narrative Verbindung zu schaffen.
Beobachtungen zu Gen 3,22.24 weisen darauf hin, dass Gen 11,1-9 der vor-'priesterschriftlichen' Urgeschichte nicht nur als unbedeutendes Anhängsel nachgetragen wurde, sondern dass die Babel-Erzählung nun zusammen mit der Paradieserzählung als einer der beiden Eckpfeiler diese grosse redaktionelle Komposition rahmte.

IV. Eine vierte und letzte Stufe materiellen Textwachstums stellen die im Anschluss an GIESEBRECHT u.a. aufgrund ihrer stereotypen Formulierung behelfsmässig als *"Glossen"* bezeichneten Nachträge in *V. 4b...8a...9b* dar.[181] Sie ergänzen die Babel-Erzählung um das Thema und Motiv der «Zerstreuung» und knüpfen damit an Gen 9,19, den Abschluss der vor-'priesterschriftlichen' Flutgeschichte, an. Gen 11,1-9 fungiert nun definitiv und thematisch explizit als narrative Doppelung zu der die Vielfalt und Weiträumigkeit der Völkerwelt listenartig konstatierenden Völkertafel. Die "Glossen" von V. 4b.8a.9b dürften zeitlich etwa im Umkreis von 'P' (P^s?) eingetragen worden sein.[182]

V. Die Endredaktion des Pentateuchs scheint in den Textbestand von Gen 11,1-9 nicht eingegriffen zu haben. Besonders bemerkenswert ist, dass sie die aus der vor-'priesterlichen', erweiterten Urgeschichte ererbte Vorordnung der Völkertafel vor Gen 11,1-9 übernahm. Dadurch ergab sich zwar eine oft beanstandete thematische Spannung zwischen den konkurrierenden Aussagen von Gen 10,5.20.31'P' und Gen 11,1ff hinsichtlich der Vielfalt bzw. Einheit von Sprache(n) und Völkern.[183] Anderseits konnte aber Gen 11,1-9 trotz der 'priesterschriftlichen' Sem- und Terach-Genealogien, welche zur Vätergeschichte überleiten, weiterhin als prägnanter Höhepunkt und Abschluss der Urgeschichte verstanden werden.

---

180 Vgl. bes. (13) und (16).

181 Vgl. dazu bes. (1)-(5).

182 Vgl. dazu bes. (17).

183 Vgl. dazu bes. (18).

Diese Arbeitshypothese ist übersichtlich in der Beilage am Text selbst nachzuvollziehen. Hier sei sie abschliessend in schematischer Darstellung wiedergegeben.

	1 a	1 b	2	3 a αβγ	3 b	4 a αβγδ	4 b	5 a	6 a	7 a	8 a	8 b	9 a	9 b	
V	x	x	x	xxx	x	xxxx	x	x	x	x	x	x	x	x	R^{Pent}
IV	x	x	x	xxx	x	xxxx	x	x	x	x	x	x	x	x	'Glossator' (P^s?)
III	x	x	x	xxx		xxxx	x	x	x	x		x	x		vor-'P' Urgeschichte
II	x	x		xxx	x	xxxx	x	x	x	x		x	x		Babel-'relecture'
I	x			x		xxx	x	x	x	x		x			Grundtext

7.3. Die literarkritische Arbeitshypothese und die Redaktionsgeschichte des Pentateuch

Wie verhält sich die in diesem Kapitel erarbeitete Hypothese zur diachronen Schichtung von Gen 11,1-9 zu umfassenderen Modellen in bezug auf die Redaktionsgeschichte des Pentateuch? Lassen sich die eruierten Textwachstumsphasen u.U. mit bestimmten Pentateuch-Quellen, etwa dem 'jahwistischen' oder gegebenenfalls dem 'jehowistischen' Geschichtswerk, verbinden? Solche Fragen[184], die noch vor wenigen Jahren weithin als integraler Bestandteil der literarkritischen Arbeit betrachtet wurden[185], lassen sich heute angesichts einer geradezu verwirrenden Vielfalt redaktionsgeschichtlicher Modelle zur Entstehung des Pentateuchs nicht mehr mit jener fast ungebrochenen Zuversicht beantworten, wie sie noch die drei letzten grösseren Stellungnahmen zu Gen 11,1-9 aus dem europäischen Raum (WESTERMANN, SEYBOLD, BOST) charakterisiert, welche alle im Anschluss an die communis opinio die Erzählung (bzw. eine ihrer Vorstufen) einem vorexilischen 'Jahwisten' zuordnen.[186]

---

[184] In redaktionsgeschichtlich orientierten Veröffentlichungen findet sich zuweilen die Meinung, die Redaktionskritik könne eine literarkritische Hypothese überprüfen, gegebenenfalls stützen oder gar falsifizieren (vgl. SCHWIENHORST, Die Eroberung 13; DOHMEN, Schöpfung und Tod 29.32). In der Tat ist damit ein mögliches Korrektiv gegen literarkritische Willkür benannt; allerdings besteht hier – gerade bei der Voraussetzung bestimmter Pentateuch-Modelle – die Gefahr von Zirkelschlüssen.

[185] Dagegen grundsätzlich RICHTER, Exegese als Literaturwissenschaft 50.62-65.

[186] Siehe oben 6.4. und unten Anm. 218!

"Die Quellenhypothese ist kein Dogma, aus dem die Entstehungsgeschichte eines Textes deduziert werden kann, sondern sie ist eine Arbeitshypothese, die als Globalhypothese bei der Analyse eines Einzeltextes methodologisch so weit als möglich zurückgestellt werden muss."[187] Dieser Satz lässt sich ohne Einschränkung genau so auf alle anderen Pentateuch-Modelle anwenden.

Eine Aufarbeitung der neueren Diskussion über die Entstehung des Pentateuchs kann an dieser Stelle nicht geleistet werden.[188] Das Schwergewicht der vorliegenden Arbeit liegt im Bereich der semantischen Analyse und der motivgeschichtlichen Einordnung einer Einzelerzählung. Anderseits soll aber die redaktionsgeschichtliche Frage nicht völlig offengelassen werden. Wer eine neue Interpretation von Gen 11,1-9 vorlegt, die davon ausgeht, dass die Erzählung ursprünglich als selbständige "kleine Einheit" existierte, ist verpflichtet, Rechenschaft darüber abzugeben, wie dieser kleine Text in seinen jetzigen Kontext, und d.h. in die Urgeschichte bzw. in den Pentateuch, gefunden haben könnte.

In der gebotenen Kürze sei deshalb, nach wenigen einleitenden Bemerkungen zur Forschungssituation, ausgeführt, wie ich mir, unter Voraussetzung der oben erarbeitenen Hypothese zur diachronen Schichtung von Gen 11,1-9 und unter teilweiser Vorwegnahme der in den folgenden Kapiteln gebotenen Analysen, die Integration der Erzählung in den Pentateuch bzw. in die Urgeschichte denke.

7.31. Grundsätzliches zur Forschungssituation

Nach jahrzehntelang nahezu unbestrittener Dominanz ist die klassische Vierquellen-Theorie (J, E, D, P) seit der Mitte der 70er Jahre heftig umstritten: Finden sich auch noch wenige 'orthodoxe' Vertreter NOTH'scher Schule[189], zumal Exegeten, die sich mit besonderem Eifer für den (frühdatierten) 'Jahwisten' einsetzen[190], so tendiert doch die neuere literar- und redaktionskritische Forschung (P. WEIMAR, E. ZENGER, F.-L. HOSSFELD[191] u.a.) gesamthaft eher in Richtung eines modifizierten Modells, in dem insbesondere das mühsam aus

[187] ZENGER, Wo steht die Pentateuchforschung heute 111.

[188] Vgl. dazu nun DE PURY, éd., Le Pentateuque en question.

[189] Vgl. etwa H. SEEBASS, Zur geistigen Welt des sog. Jahwisten: BN 4 (1977) 39-47; Art. Elohist: TRE IX 520-524; Jahwist: TRE XVI 441-451; Que reste-t-il du Yahviste et de l'Elohiste?, in: DE PURY, Le Pentateuque en question 199-214. Auch SEEBASS rechnet allerdings mit nicht-quellenzugehörigen Ergänzungen; vgl. demnächst seinen Genesis-Kommentar.

[190] L. SCHMIDT, Überlegungen zum Jahwisten 230-247; W.H. SCHMIDT, Ein Theologe 82-102; R. NORTH, Can Geography Save J from Rendtorff?: Bib. 63 (1982) 47-55.

[191] Vgl. zum Überblick (ohne Auseinandersetzung mit konkurrierenden Positionen) HOSSFELD, Der Pentateuch 11-68.

Fragmenten rekonstruierte einstige 'elohistische' Geschichtswerk zugunsten der schon von WELLHAUSEN mit Nachdruck postulierten 'jehowistischen' Bearbeitungsschicht in den Hintergrund tritt und die 'neueste Urkunden-' somit um eine Art flankierende 'Ergänzungshypothese' erweitert wird.[192]

Hypothesen, die mit einer sozusagen 'rückwärts' verlaufenden Entstehungsgeschichte des Pentateuchs rechnen (so etwa M. ROSE: D+DtrG, J, P[193]), sind wie J. VAN SETERS' Theorie eines permanenten Reinterpretationsprozesses, der mit einem erst exilisch zu datierenden 'Jahwisten' seinen Ausgang genommen habe[194], Erben der Ergänzungshypothesen, die immer schon beim Dtn angesetzt haben.

Noch die von R. RENDTORFF[195] gerne als Paradigmenwechsel präsentierte Meinung, der Pentateuch bestehe aus einer Reihe "grösserer Einheiten" (Urgeschichte [Gen 1-11], Vätererzählungen [Gen 12-50] bzw. Vätererzählungen [Gen 12-35] und Josefs-Novelle [Gen 37-50], Ex-Num[196], Landnahmeerzählungen [Jos]), die längere Zeit unabhängig voneinander überliefert und erst relativ spät von einer 'deuteronomistischen' Hand miteinander verbunden worden seien, ist von Beobachtungen von M. NOTH zu den im Pentateuch nebeneinander existierenden Traditionsblöcken ("Themen") ausgegangen.[197] Die NOTH'

---

[192] Die Zuweisung eines erheblichen Textbestands an 'Je', der etwa zur Zeit Manasses angesetzt wird (vgl. zuletzt ZENGER, Der Gott Jahwe 449f; HOSSFELD, Der Pentateuch 32; DOHMEN, Schöpfung und Tod 205), führt zu einer Redimensionierung von 'J', welche bes. die Einwände von SCHMID (Der sogenannte Jahwist, Zürich 1976) gegen den NOTH'schen 'Jahwisten' auffangen kann.

[193] Deuteronomist und Jahwist; DERS., La croissance du corpus historiographique de la Bible – une proposition: RThPh 118 (1986) 217-236; DERS., Empoigner le Pentateuque par sa fin! L'investiture de Josué et la mort de Moïse, in: DE PURY, Le Pentateuque en question 129-147.

[194] Vgl. zuletzt Der Jahwist als Historiker (ThSt 134), Zürich 1987. Diesem 'Jahwisten' steht H. VORLÄNDERs 'Je' sehr nahe: Die Entstehungszeit des jehowistischen Geschichtswerkes (EHS XXIII/109), Frankfurt a.M. u.a. 1978. Als Radikalisierung der Thesen VAN SETERS' präsentiert sich der jüngst vorgetragene Versuch von R.N. WHYBRAY, den Pentateuch (in Analogie zu griechischen Geschichtswerken) auf das kompilierende Werk eines einzigen Sammlers/Verfassers im 6.Jh.a zurückzuführen (The Making of the Pentateuch. A Methodological Study [JSOT Suppl. 53], Sheffield 1987. In ähnliche Richtung weist die Studie von THOMPSON, The Origin Tradition.

[195] Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch (BZAW 147), Berlin-New York 1977.

[196] RENDTORFF unterscheidet aaO. 22ff.155ff zusätzlich als "grössere Einheiten" Mose-Legenden (Ex 1-15), Sinai-Perikope (Ex 19-24), Wüstenwanderung (Ex 16-18; Num 11-20); doch werden diese allein schon durch die Gestalt des Mose zu einer grösseren Einheit zusammengebunden.

[197] Vgl. RENDTORFF, aaO. 5ff.

schen "Themen" treten nun aber, insofern sie offenbar auf die "grösseren Einheiten" beschränkt sind[198], bei RENDTORFF an die Stelle des 'Quellen'-Paradigmas. Insofern die 'Heidelberger Schule' nicht mehr mit der Existenz von parallelen, den ganzen Pentateuch durchziehenden Quellenschichten rechnet, stellt sie in der Tat die massivste Herausforderung des herkömmlichen Modells dar. Wichtige Vorarbeiten bzw. Einzelstudien zu dieser 'neuen Fragmentenhypothese' sind von R. KESSLER[199], F. CRÜSEMANN[200] und E. BLUM[201] vorgelegt worden.

Schliesslich mehren sich insbesondere im angelsächsischen Raum die Stimmen von Exegeten, die, teils im Gefolge strukturalistischer bzw. strukturanalytischer Methoden, teils unter Verweis auf den allein kanonischen Charakter der Endgestalt auf diachrone Analysen überhaupt verzichten wollen. Das vermehrte Interesse an der literarischen Endgestalt, an der Komposition und am "Thema" des Pentateuchs als Ganzem[202] ist zweifellos berechtigt. Die Existenz eines solchen "Themas" wird man allerdings ebensowenig wie die literarische Einheitlichkeit einfach apriorisch voraussetzen dürfen; eine Neuorientierung der Pentateuchforschung wird kaum dadurch zu erreichen sein, dass man die von der klassischen Literarkritik an den Texten gemachten Beobachtungen einfach ignoriert.[203]

Die entscheidende Auseinandersetzung dürfte in Zukunft zwischen den Vertretern der redaktionsgeschichtlich orientierten, modifizierten 'neuesten Urkundenhypothese' und denjenigen der überlieferungsgeschichtlich orientierten 'neuen Fragmentenhypothese' stattfinden. Das 'klassische' Modell hat wohl insofern ausgedient, als immer deutlicher zutage tritt, dass es Beobachtungen, die an isolierten Textkomplexen (vornehmlich in der Genesis) gemacht worden waren, in unzulässiger Weise generalisiert und auf den ganzen Pentateuch übertragen hat.[204] Selbst wer die Voraussetzungen der 'Heidelberger Schule' nicht in ihrer

---

198 RENDTORFF unterstrich in seiner Kritik an der 'neueren Urkundenhypothese' besonders das Fehlen von vor-deuteronomistischen Querbezügen zwischen den Vätererzählungen (Landverheissungen!) und Ex(-Num).

199 Die Querverweise im Pentateuch. Überlieferungsgeschichtliche Untersuchung der expliziten Querverbindungen innerhalb des vorpriesterlichen Pentateuchs (ungedr. Diss.), Heidelberg 1972.

200 Die Eigenständigkeit der Urgeschichte 11-27; siehe dazu den folgenden Abschnitt!

201 Die Komposition der Vätergeschichte; Israël à la montagne de Dieu. Remarques sur Ex 19-24; 32-34 et sur le contexte littéraire et historique de sa composition, in: DE PURY, éd., Le Pentateuque en question 271-295.

202 Vgl. D.J.A. CLINES, The Theme of the Pentateuch (JSOT Suppl. 10), Sheffield 1978.

203 Vgl. auch die oben 7.13. formulierten Einwände gegen FOKKELMAN, KIKAWADA u.a. Vertreter der amerikanischen "structural analysis".

204 "Die Pentateuchforschung der letzten hundert Jahre hat methodisch 'von vorn' angesetzt:

Gänze teilen will, kommt aus methodologischen Gründen nicht darum herum, redaktionsgeschichtliche Hypothesen zunächst innerhalb der Grenzen einer "grösseren Einheit" zu erarbeiten.

Auf Gen 11,1-9(*) bezogen heisst dies, dass zunächst geklärt werden muss, wie sich die in dieser Erzählung festgestellte diachrone Schichtung zu den sonst in der Urgeschichte (Gen 1-11) feststellbaren Textwachstumsphasen verhält.

7.32. Die Eigenständigkeit der vor-'priesterschriftlichen' Urgeschichte

F. CRÜSEMANN hat vor einigen Jahren im Rahmen der Debatte über den sog. 'Jahwisten' ein m.E. überzeugendes Plädoyer für die relative "Eigenständigkeit der Urgeschichte" vorgetragen, in der insbesondere das so eindrucksvolle, von G. VON RAD dem 'Jahwisten' zugeschriebene "Kontrastbild, in dem der Urgeschichte, die durch Sünde und Fluch bestimmt ist, in Gen 12,1-3 eine gegenläufige Geschichte der Verheissung und des Segens entgegengestellt wird", einer eingehenden Kritik unterzogen wird.[205]

CRÜSEMANN geht unter Aufnahme von Vorarbeiten von R. KESSLER[206] von der Beobachtung aus, dass "die meisten der nichtpriesterschriftlichen Bestandteile der Urgeschichte durch eine Reihe von expliziten Querverweisen zu *einer* literarischen Grösse zusammengefügt werden"[207], wogegen "kein Verweis in der Urgeschichte über diese hinausweist"[208] und "ausserhalb von Kap. 2-11 niemals ausdrücklich auf die Urgeschichte zurückverwiesen wird" (15).[209] Die einzige denkbare literarische Brücke zwischen der Urgeschichte und den Vätererzählungen, Gen 12,1-3, weist einen gegenüber der vor-'priesterschriftlichen' Urgeschichte deutlich anderen Sprachgebrauch auf (17): die hier vorliegenden Verwandtschaftsbegriffe מולדת, בית־אב, גוי, משפחה finden sich in der vor-'priesterschriftlichen' Urgeschichte nicht; der Begriff ארץ bezeichnet in 12,1 ein bestimmtes begrenztes Gebiet, in der vor-'priesterschriftlichen' Urgeschichte in

---

Sie hat ihre Kriterien an der Genesis gewonnen und von da auf den übrigen Pentateuch übertragen. Dass dieser Einsatz in Exodus und Numeri zu praktisch unüberwindlichen Schwierigkeiten geführt hat, ist bekannt" (SCHMID, Auf der Suche 379). SCHMID verweist auf eine berühmte Passage aus M. NOTHs Einleitung zu seinem Numeri-Kommentar:"Nimmt man das 4. Mosebuch für sich, so käme man nicht leicht auf den Gedanken an 'durchlaufende Quellen', sondern eher auf den Gedanken an eine unsystematische Zusammenstellung von zahllosen Überlieferungsstücken sehr verschiedenen Inhalts, Alters und Charakters ('Fragmentenhypothese')" (Das vierte Buch Mose. Numeri [ATD 7], Göttingen [3]1977, 8).

205 Die Eigenständigkeit der Urgeschichte 11-27, hier 11 (vgl. zur Sache oben 6.22); im folgenden beziehen sich Zahlen in Klammern auf diesen Aufsatz.

206 Vgl. oben Anm. 199.

207 Gen 3,1-5.11.12.17.19.23; 4,24; 5,29; 8,21; 9,18 u.a.; vgl. KESSLER, aaO. 45-58.

208 Vgl. KESSLER, aaO. 58.

209 Vgl. KESSLER, aaO. 340.

der Regel die ganze Welt[210], umgekehrt אדמה in 12,3 die ganze bewohnte Erde, in der vor-'priesterschriftlichen' Urgeschichte dagegen mit Ausnahme von 6,1 immer den Erdboden, von dem der Mensch stammt und den er bebaut.[211] Blickt man auf die Inhalte, so fällt auf, dass die vor-'priesterschriftliche' Urgeschichte den Menschen als sesshaften Ackerbauer schildert (Kain wird durch die Vertreibung von der אדמה gerade besonders hart bestraft) – wogegen in Gen 12, 1-3 der Segen gerade mit der Trennung Abrahams von all seinen Bindungen zusammengeht. Es erscheint merkwürdig, "dass ein Autor, der jedenfalls in der Urgeschichte nicht bloss Sammler ist und der zugleich auch 12,1-3 formuliert haben soll, derart Gegensätzliches aneinanderreiht" (18).

CRÜSEMANN löst die Spannung in zwei Richtungen auf, zum einen durch eine konsequent 'urgeschichtliche', d.h. an Schöpfungsordnungen orientierte Deutung von Gen 2-11*, zum andern durch eine Neusituierung der Scharnierstelle Gen 12,1-3. Der Verfasser der vor-'priesterschriftlichen' Urgeschichte ist nicht Geschichtstheologe, sondern ein Vertreter der älteren Weisheit[212]; er entwirft "eine umfassende Beschreibung der *condition humaine*, der Lebenswelt des Menschen...aus der Sicht der palästinischen Bauern" (26) und "beschreibt Dinge, die für ihn unüberwindliche göttliche Setzungen sind" (22). Deshalb kann die vor-'priesterschriftliche' Urgeschichte nicht wie bei VON RAD und dessen Nachfolgern als Vorbereitung von Gen 12,1-3 gelesen werden. Zum andern weist CRÜSEMANN nach, dass "die von Gen 12,1-3 gemeinte Segensgeschichte – in welchen Texten immer man sie sich 'zeichenhaft' verwirklicht sieht – *nicht* auf die Überwindung *der* Lebensminderungen zielt, die die Gegenwart des Verfassers der Urgeschichte prägen" (22). Bei Gen 12,1-3 handelt es sich nicht um einen vor-'priesterschriftlichen' Text, sondern um eine redaktionelle Brücke zwischen der Urgeschichte und der Vätergeschichte, die aufgrund terminologischer Verbindungen zu 10,5.20.31f; 11,28P (מולדה, גוי, משפחה, ארץ) in der Nähe der 'Priesterschrift' anzusetzen ist, ja diese vielleicht schon voraussetzt (29).[213]

Gehört aber Gen 12,1-3 nicht zum vor-'priesterschriftlichen' Textbestand, dann führt keine 'jahwistische' oder 'jehowistische' Brücke von der Urgeschichte zu den Vätererzählungen.[214] Zwar ist durchaus die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass ein antikes Geschichtswerk (sei es das 'jahwistische', das 'jehowistische' oder ein anderes) Textblöcke traditions- bzw. überlieferungsgeschichtlich verschiedener Herkunft parataktisch nebeneinander stellt, ohne eine explizite Verbindung zwischen ihnen zu schaffen. Das von KESSLER und CRÜSEMANN diagnostizierte Fehlen expliziter Querverweise muss nicht zwingend zur Annahme überlieferungsgeschichtlicher Unabhängigigkeit von vor-'priesterschriftlicher' Urgeschichte und vor-'priester-

---

210 Vgl. Gen 2,4-6; 4,12.14; 6,4-6; 7,(3).4.10.12.17.23; 8,3.(7.9).11.22; 9,19; 10,8.25; 11,1.4.8f.

211 Vgl. Gen 2,5-7.9.19; 3,17.19.23; 4,2f.10-12.14; 5,29; 8,21; 9,20.

212 "Die sonst das Alte Testament prägenden Überlieferungen, die das Jahweverhältnis Israels an Gestalten und Ereignisse wie die Väter, den Exodus, die Wüste, den Sinai binden, scheinen nicht bekannt und nicht vorausgesetzt zu sein. Deutlich sprechen 4,26 und 9,26: Jahwe wird von Urzeit an verehrt, ist aber in der Gegenwart nur noch der Gott Sems und seiner Nachfahren, der Hebräer, also einer grösseren Gruppe, als es Israel ist. Sein Handeln wird nicht primär in geschichtlichen Kategorien erfahren und beschrieben" (aaO. 28).

213 Ebenso KÖCKERT, Vätergott 248-299, bes. 265f; vgl. oben S. 320f!

214 Vgl. CRÜSEMANN, aaO. 16.

schriftlichen' Vätererzählungen führen, wenn diese Annahme auch als besonders plausibel erscheint.[215] Die vor-'priesterschriftliche' Urgeschichte präsentiert sich aber jedenfalls – im Widerspruch zu den Thesen auch der modifizierten 'neuesten Urkundenhypothese'[216] – als ein (zumindest relativ) eigenständiges Werk.[217]

7.33. Die Stellung von Gen 11,1-9 im Rahmen der Urgeschichte

Wie erwähnt ist die Erzählung Gen 11,1-9(*) in jüngerer Zeit, trotz der regen Diskussion über den 'Jahwisten', wiederholt gerade diesem umstrittenen 'jahwistischen Geschichtswerk' zugewiesen worden.[218] Noch CRÜSEMANN steht nahezu ungebrochen in der Tradition jener Gelehrten, die mit Gen 11,1-9 den Abschluss der 'jahwistischen' Urgeschichte markiert sehen - auch wenn bei ihm diese Urgeschichte dann nicht in die Vätererzählungen weitergeführt wird.[219] Gegen eine ursprüngliche Verbindung von Gen 11,1-9* mit der 'jahwistischen' Urgeschichte sprechen jedoch gewichtige Gründe:

1. Der Prolog (6,1a?.5-7*[220].8)[221] wie der Epilog (8,21f) der 'jahwistischen' Flutgeschich-

---

215 Vgl. oben Anm. 173!

216 Eine Auseinandersetzung mit CRÜSEMANN seitens von Vertretern der modifizierten 'neuesten Urkundenhypothese' steht, so weit ich sehe, noch aus (vgl. bisher erst ZENGER, Beobachtungen 42ff, der auf Einzelfragen wie das Problem des kompositionellen Schlusses der 'jahwistischen' Urgeschichte oder das Kain-Image eingeht, der grundsätzlichen überlieferungsgeschichtlichen Abkoppelung der vor-'priesterschriftlichen' Urgeschichte durch CRÜSEMANN jedoch keine Argumente entgegenstellt), obwohl sich diese seither mehrmals zu Texten der Urgeschichte geäussert haben (vgl. zuletzt DOHMEN, Schöpfung und Tod; RUPPERT, "Machen wir uns einen Namen..."). RUPPERT will ein auf Gen 4 und 12,1-3 bezogenes Argument CRÜSEMANNs damit "gegenstandslos" machen, dass er (ohne jede Begründung!) davon ausgeht, dass Gen 4,1-16 insgesamt "dem Jahwisten abzusprechen ist" (aaO. 41). Ich bezweifle allerdings die Argumentationskraft solcher literarkritischer Flucht nach vorn.

217 Diese Eigenständigkeit lässt sich u.U. gattungstheoretisch erklären; hier ist weitere Forschung zur gattungsspezifischen Eigenständigkeit von Ur- und Frühzeitüberlieferungen vonnöten.

218 Zur Forschungsgeschichte vgl. oben 6.2. Unter den jüngeren Stellungnahmen sei bes. auf WESTERMANN 718f (vgl. EdF 95ff); STECK, Gen 12,1-3 534ff (= Wahrnehmungen Gottes 127ff); RUPPERT 129ff (vgl. nun aber die differenziertere Position in "Machen wir uns einen Namen..."!); SEYBOLD, Der Turmbau zu Babel 475ff; SCHARBERT 112ff; WASCHKE, Untersuchungen 131ff; BOST, Babel 37ff hingewiesen.

219 Vgl. die Bezugnahme auf Gen 11,1-9 aaO. 17 und 27.

220 In V. 7 werden אשר בראתי und מאדם...ועד־עוף השמים in der Regel wegen der Aufnahme 'priesterschriftlichen' Vokabulars als redaktionell bezeichnet.

221 Vgl. dazu ausführlich R. OBERFORCHER, Die Flutprologe als Kompositionsschlüssel der biblischen Urgeschichte. Ein Beitrag zur Redaktionskritik (Innsbrucker theologische Stu-

te weisen sprachliche Rückbezüge nach Gen 2-4* auf, wogegen Vorweiser nach Gen 9* und 11* fehlen.[222] Hervorzuheben sind insbesondere der Rückbezug auf den (ה)אדם, der kontextorientierte Hinweis auf dessen Bosheit von Jugend auf (רעע), die Schöpfungsreminiszenz כי־ עשה את־אדם (6,6), das charakteristische Nebeneinander von ארץ und אדמה, die Wendung על פני האדמה (6,7; vgl. 6,1a). Auch die Rede vom Nicht-mehr-Fluchen (לא־אסף לקלל עוד...בעבור האדם) in 8,21 setzt den vorangehenden Kontext voraus (bes. 3,14.17f; dort und 4,11f; 5,29 allerdings ארר!):"über die in Gen 3-4 ausgelöste Fluchexistenz hinaus soll sich der 'Fluch der Tat' nicht mehr steigern dürfen"[223].

2. Von daher liegt es nahe, mit W.M. CLARK[224] und E. ZENGER[225] einen Vorschlag wiederaufzunehmen, den R. RENDTORFF schon 1961 vorgebracht hat[226], nämlich den kompositionellen Schluss der 'jahwistischen' Urgeschichte in 8,21f anzusetzen. Dafür sprechen nicht nur die genannten Verweise, sondern auch ein Vergleich mit dem *Atramḫasīs*-Mythos[227], das den gleichen Spannungsbogen von der Menschenschöpfung bis zur Flut aufweist.[228] Die

---

dien 8), Innsbruck u.a. 1981, 87-358, bes. 324ff. Zu Gen 6,1-4* siehe unten S. 566ff.

222 ZENGER, Beobachtungen 46.

223 Ebd. 49.

224 W.M. CLARK, The Flood and the Structure of the Pre-patriarchal History: ZAW 83 (1971) 184-211, bes. 205ff.

225 Beobachtungen 44-47; vgl. auch DOHMEN, Schöpfung und Tod 235-237.

226 Genesis 8,21 69-78 (= Gesammelte Studien 188-197); vgl. DERS., Hermeneutische Probleme der biblischen Urgeschichte, in: FS für F. SMEND zum 70. Geburtstag, Berlin 1963, 19-29 (= Gesammelte Studien 198-208, bes. 199-201).

227 W.G. LAMBERT/A.R. MILLARD, Atra-ḫasis. The Babylonian Story of the Flood, Oxford 1969; W. VON SODEN, Die erste Tafel des altbabylonischen Atramḫasîs-Mythus. 'Haupttext' und Parallelversionen: ZA 68 (1978) 50ff; DERS., Konflikte und ihre Bewältigung 1-33; vgl. auch W.L. MORAN, Some Considerations of Form and Interpretation in *Atra-ḫasīs*, in: ROCHBERG-HALTON, ed., Language, Literature, and History 245-255.

228 Vgl. CLARK, aaO. 184-211; I.M. KIKAWADA, Literary Convention of the Primaeval History: AJBI 1 (1975) 3-21; KIKAWADA/QUINN, Before Abraham Was, bes. 36-53; T. FRYMER-KENSKY, The Atrahasis Epic and its Significance for Understanding Genesis 1-9: BA 40 (1977) 147-155; R. ODEN, Transformations in Near Eastern Myths. Genesis 1-11 and the Old Babylonian Epic of Atrahasis: Religion 11 (1981) 21-37; DERS., Divine Aspirations in Atrahasis and in Genesis 1-11: ZAW 93 (1981) 197-216; H.-P. MÜLLER, Babylonischer und biblischer Mythos von Menschenschöpfung und Sintflut. Ein Paradigma zur Frage nach dem Recht mythischer Rede, in: W. STROLZ, Hg., Vom alten zum neuen Adam. Urzeitmythos und Heilsgeschichte (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica. Weltgespräch der Religionen. Schriftenreihe zur grossen Ökumene 13), Freiburg u.a. 1986, 43-68, bes. 43-53. Der durch die Titel mehrerer Studien angezeigte Bezug auf Gen 1-*11* ist nur exegesegeschichtlich begründet; kein einziges Erzählmotiv aus Gen 9-11* findet sich im Atramḫasis-Mythos wieder, geschweige denn eine makro-strukturelle Parallele. Gen 11,1-9 mit dem Motiv des Enlil lästigen Lärms im *Atramḫasīs*-Mythos zu verbinden, wie dies ODEN (Divine Aspirations 211) tut, heisst nicht nur, auf eine allzu abstrakte Meta-Ebene auszuweichen, sondern auch, die narrative Struktur der verglichenen Textkomplexe zu missachten.

'jahwistische' Flutgeschichte ist dann nicht als *eine* Schuld- und Straf- (WESTERMANN) oder Daseinsminderungsgeschichte (STECK) unter anderen zu betrachten, sondern als Abschluss einer Schöpfungsgeschichte[229] bzw. als deren Antimythos.[230]

3. Die so abgegrenzte 'jahwistische' Urgeschichte ist thematisch an der Beziehung von אדם und אדמה orientiert (2,5; 3,23; 4,2.11f), einer Relation, welche die menschliche Existenz konstitutiv begründet (Gen 2) und welche trotz menschlicher "Sünde" bzw. "Bosheit" (Gen 3-4*) fortbestehen soll (8,21f).[231] Dies ist im eigentlichen Sinne "Urgeschichte"; was darauf folgt, ist (zunächst ganz unabhängig von jeder redaktions- bzw. überlieferungsgeschichtlichen Einordnung) nicht mehr auf die Urzeit, sondern bestenfalls auf Frühzeit bezogen, "Frühgeschichte der Menschheit".[232]

4. Fraglich ist, wieviel Textmaterial aus Gen 9-11* mit dieser 'jahwistischen' Urgeschichte in Verbindung steht.[233] Die Antwort wird verschieden ausfallen, je nachdem ob man mit einer

---

229 ZENGER, Beobachtungen 47. Ich verstehe nicht, wie ZENGER einerseits diese m.E. richtige These vertreten, andererseits aber gegen CRÜSEMANNs überlieferungsgeschichtliche Abkoppelung der vor-'priesterschriftlichen' Urgeschichte einwenden kann, es scheine "vor allem schwierig zu sein, Gen 2-11* als *in sich* sinnvolle Textfolge zu begreifen" (Das jahwistische Werk – ein Wegbereiter des jahwistischen Monotheismus?, in: E. HAAG, Hg., Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel [QD 104], Freiburg u.a. 1985, 26-53, hier 35 Anm. 20). Dass der *Atramḫasīs*-Mythos mit gleichem Spannungsbogen eine in sich sinnvolle Textfolge" darstellt, steht ausser Zweifel. Gen 8,21f bietet mit seinen auf den von JHWH garantierten Lebensrhythmus der Schöpfung bezogenen Zusagen ein perfektes Finale für eine in sich sinnvolle Schöpfungsgeschichte.

230 Vgl. bes. H.-P. MÜLLER, Das Motiv für die Sintflut. Die hermeneutische Funktion des Mythos und seiner Analyse: ZAW 97 (1985) 295-316. Ebd. 306f wird aus dem Kontext erschlossen, dass wohl auch der sumerische Sintflutmythos von Ziusudra (M. CIVIL in LAMBERT/MILLARD, Atra-ḫasis [Anm. 227] 138-145.167-172), dessen Anfang (ca. 2/3 der Tafel) verloren ist, Menschenschöpfung und Flut komplementär miteinander verbunden haben dürfte (ebenso JACOBSEN, The Eridu Genesis 516; S.N. KRAMER, The Sumerian Deluge Myth. Reviewed and Revisited: AnSt 33 [1983] 115-129, hier 115f).

Sollte die Rückseite der Tafel UET VI 61 in der Tat, wie TH. JACOBSEN (aaO. 513f) vermutet, eine Variante dieses Mythos bieten, was S.N. KRAMER seinerseits für "rather dubious" hält (aaO. 116 Anm. 2), und trifft zudem KRAMERs in der Einleitung zur Edition von UET VI 61-63 vorgeschlagene, aaO. 116 Anm. 2 wiederholte Identifikation der Vorderseite derselben Tafel als eines Textvertreters der unten in 9.2. ausführlich behandelten "Beschwörung des Nudimmud" zu (S. COHEN zählt das Fragment in seiner kritischen Neuedition von "Enmerkar und der Herr von Aratta" im Gegensatz zu UET VI 62 *nicht* dazu [Enmerkar 62f]!), dann würde hier eine sumerische 'Urgeschichte' vorliegen, die von einer auf die Sprache(n) der Menschen bezogenen Intervention Enkis berichtete, welche *vor* der Sintflut stattgefunden hätte! Die beiden Vorschläge hängen vorläufig jedoch als reine Behauptungen in der Luft.

231 ZENGER, Beobachtungen 48-50; vgl. OBERFORCHER, aaO. 332.

232 CLARK, aaO. 205ff; ZENGER, Beobachtungen 47:"Die Urgeschichte umfasst Gen 2,4b-8,22; danach beginnt die Menschheitsgeschichte."

233 Die eben zitierte pointierte Formulierung von ZENGER muss sich sogleich die Rückfrage stellen lassen, worin denn die postulierte "Menschheitsgeschichte" materiell bestanden ha-

in die Vätererzählungen weiterlaufenden 'jahwistischen' Geschichtserzählung rechnet oder nicht. Hier ist nur kurz zu begründen, weshalb Gen 11,1-9* kaum ursprünglich dem 'jahwistischen' Anteil zugewiesen werden kann. Wie die vorangehende Analyse gezeigt hat, spricht vieles dafür, in Gen 11,1-9* eine ursprünglich selbständige Erzählung zu sehen. Eindeutige Verweiser zur 'jahwistischen' Urgeschichte bzw. von dort nach Gen 11,1-9* liegen nicht vor; dagegen begegnen gegenüber der 'jahwistischen' Urgeschichte charakteristisch verschiedene Stichworte, etwa כל־הארץ zur Bezeichnung der Erdbewohnerschaft (11,1.9a wie 9,19) oder der Pl. deliberationis (wogegen JHWH in 8,21'J' אל־לבו spricht). Zur Verwandtschaft von 11,6 mit 3,22 (≠ 'J') siehe schon oben (16)!

5. Wie in den folgenden Kapiteln gezeigt werden soll, hat die Grundschicht von Gen 11,1-9* im Gegensatz zu den Erzählungen der 'jahwistischen' Urgeschichte[234] eine (oft übersehene) politische Dimension. Problematik und Motive der Erzählung weisen insgesamt in die Sargonidenzeit.

Handelt es sich bei Gen 11,1-9* um eine in der Sargonidenzeit entstandene Erzählung, die nicht ursprünglich mit der 'jahwistischen' Urgeschichte verbunden war, dann scheint dies auf den ersten Blick für die in jüngerer Zeit von Vertretern der modifizierten 'neuesten Urkundenhypothese' wiederholt geäusserte Meinung zu sprechen, Gen 11,1-9(*) sei über den Verfasser/Redaktor des 'jehowistischen' Geschichtswerks in die vor-'priesterschriftliche' Ur- bzw. Frühgeschichte gelangt.[235]

Dieser Möglichkeit stellen sich nun allerdings erhebliche Schwierigkeiten in den Weg: Die Entstehung der Erzählung dürfte kaum mit ihrer Verarbeitung im 'jehowistischen' Geschichtswerk zusammenfallen – zu deutlich trägt Gen 11,1-9* das Profil einer ursprünglich selbständigen Einzelerzählung. Treffen die oben vorgetragenen literarkritischen Analysen zu, dann ist ausserdem damit zu rechnen, dass die ursprünglich selbständige Erzählung aus der Sargonidenzeit eine erste Bearbeitung in Gestalt der 'Babel-relecture' erfuhr, noch bevor sie in die vor-'priesterschriftliche' Urgeschichte integriert wurde. Diese 'Babel-relecture' hat nun allerdings ihren plausibelsten historischen Ort erst zur Zeit Nebukadnezzars II. (bzw. in den Jahren unmittelbar nach dessen Tod)[236], wogegen die Vertreter der 'neuesten Urkundenhypothese' das 'jehowistische Geschichtswerk' aufgrund mancher durchaus einleuchtender Einzeluntersuchungen (bes.

---

ben soll, wenn ZENGER ihr explizit nur Gen 9,18a.19 zuordnet (Beobachtungen 49f mit Anm. 59), dagegen"vor allem(!) die verschiedenen von vielen Autoren dem J zugeschriebenen Genealogien bzw. genealogischen Notizen sowie Gen 6,1b-4; 9,20-27...und 11,1-9" für "nachjahwistisch" hält. Sehe ich richtig, ist der vor-'priesterschriftliche' Textbestand von Gen 9-11* damit erschöpft. Eine 'jahwistische' "Menschheitsgeschichte" hat es dann aber nicht gegeben.

234 Vgl. zu deren zeitgeschichtlichen Auswertungen die Einwände von DOHMEN, Schöpfung und Tod 16 (mit Anm. 17 und 21) und 291 (mit Anm. 208),

235 Siehe oben Anm. 158.

236 Vgl. dazu im einzelnen unten 10.22.

im Bereich des Buches Exodus[237]) in die Zeit Manasses datieren.[238]

Ich sehe mich ausserstande, momentan die grundsätzliche Alternative zwischen F. CRÜSEMANNs Entkopplungsthese (7.42.) und dem Quellenmodell der (modifizierten) 'neuesten Urkundenhypothese' wirklich zwingend zugunsten eines Modells zu aufzulösen. Vieles spricht für die überlieferungsgeschichtliche Eigenständigkeit der vor-'priesterschriftlichen' Urgeschichte, manches für die Entstehung eines 'jehowistischen Geschichtswerks' zur Zeit Manasses. Die besten Anhaltspunkte für diesen 'Jehowisten' finden sich allerdings wie gesagt im Buch Exodus. Dort erarbeitete Ergebnisse lassen sich nicht einfach auf Gen 2-11* übertragen.[239] Studien, die nach-'jahwistische', vor-'priesterschriftliche' Texte im Bereich der Urgeschichte einer 'jehowistischen' Schicht zuschreiben, ohne sich vorgängig im Detail mit CRÜSEMANNs Entkopplungsvorschlag auseinandergesetzt zu haben, müssen sich u.U. den Vorwurf eines gewissen Systemzwangs gefallen lassen.[240]

Bei der gegenwärtigen Diskussionslage scheint es mir ratsam, der 'jahwistischen' wie der 'jehowistischen' Zuordnung von Gen 11,1-9* die folgende, in Kap. 10 weiter ausgeführte Hypothese vorzuziehen: Die Grundschicht dürfte als selbständige Einzelerzählung in der Sargonidenzeit entstanden sein, d.h. etwa gleichzeitig mit dem 'jehowistischen' Geschichtswerk bzw. nur wenige Jahre früher, jedoch unabhängig von diesem. Reflektiert Gen 11,1-9* direkt, angesichts eines gescheiterten Bauprojekts, über das 'politisch-theologische' Problem des assyrischen Weltherrschaftsanspruchs[241], so scheint das Werk des 'Jehowisten' mit diesem Problem eher indirekt konfrontiert zu sein, sofern es sich als ein "Dokument des prophetischen Widerstandes gegen die Politik des Manasse"[242] mit *Folgeerscheinungen* des assyrischen Imperialismus *in Juda* auseinanderzusetzen hat.

---

237 Vgl. unter den jüngeren Veröffentlichungen E. ZENGER, Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Exodus 17-34, Altenberge 1982; P. WEIMAR, Die Meerwundererzähung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13,17-14,31 (ÄAT 9), Wiesbaden 1985; CH. DOHMEN, Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament (BBB 62), Frankfurt a.M. ²1987.

238 Allerdings kann eine Datierung der Babel-'relecture' in die Zeit Esarhaddons, damit aber auch eine Integration der Erzählung in die vor-'priesterschriftliche' Ur- und Frühgeschichte noch zur Zeit Manasses nicht ganz ausgeschlossen werden; siehe dazu 10.22.

239 Der redaktionskritischen Bearbeitung der vor-'priesterschriftlichen' Urgeschichte durch P. WEIMAR (Untersuchungen 112-161) stehe ich angesichts der erheblichen Einwände allein in bezug auf die Behandlung von Gen 11,1-9* (siehe oben Anm. 64) etwas skeptisch gegenüber.

240 Vgl. oben Anm. 216 und 229!

241 Siehe unten 10.1.

242 So P. WEIMAR, Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23-5,5 (OBO 32), Freiburg/Schweiz und Göttingen 1980, 317; DERS., Die Meerwundererzählung (Anm. 237) 147; ZENGER, Der Gott Jahwe 450.

Gen 11,1-9* scheint noch einige Zeit lang als selbständige Erzählung überliefert worden zu sein und dürfte erst nach einer ersten Bearbeitung in Gestalt der 'Babel-relecture'[243] Eingang in die vor-'priesterschriftliche' Ur- und Frühgeschichte gefunden haben.[244] Letztere unterscheidet sich von der 'jahwistischen' Urgeschichte insbesondere dadurch, dass sie dieser verschiedene ergänzende Einzelüberlieferungen (Gen 9* Fluch über Ham/Kanaan; Gen 10* Völkertafel; Gen 11,1-9*) nachordnet, wodurch die Sintfluterzählung vom Schluss der Urgeschichte in deren kompositionelle Mitte rückt; am Ende dieser Ur- und Frühgeschichte nimmt Gen 11,1-9* die Stellung einer Rahmenerzählung ein, welche mit Gen 3 korrespondiert (vgl. bes. Gen 3,22 || 11,6). Aus der zeitkritisch-konkreten Reflexionserzählung ist damit die Schilderung einer Episode der frühen Menschheitsgeschichte geworden.[245]

Frühnachexilisch sind die auf die Zerstreuung der Völker bezogenen "Glossen" in Gen 11,4b.8a.9b in die Erzählung eingetragen worden, und auch hier lässt sich noch einmal ein konkreter zeitgeschichtlicher Bezug feststellen: die Erzählung dient nun, neben der Völkertafel, als narrative Ätiologie einer Weltordnung, die durch die Vielfalt von Völkern mit je eigenen Sprachen und Wohnorten gekennzeichnet ist.[246] Gen 12,1-3 markiert schliesslich als nachexilischer Scharniertext im Horizont von Pentateuch (bzw. Hexateuch?) die redaktionelle Verbindung von Ur-/Frühgeschichte und Vätergeschichte.

---

243 Siehe unten 10.2.

244 An dieser Stelle sei nur angedeutet, dass diese Hypothese, was die chronologische Einordnung der vor-'priesterschriftlichen' Urgeschichte betrifft, in die Richtung eines *exilischen* 'Jehowisten' weist, von dem (unter anderer Bezeichnung, aber mit ungefähr gleichem Textumfang im Rahmen der Urgeschichte) VAN SETERS, ROSE, VORLÄNDER u.a. ausgehen (siehe oben Anm. 193f). Allerdings kann eine redaktionsgeschichtliche Hypothese nicht an einem einzelnen Text ausgerichtet werden, weshalb ich es hier bei Andeutungen belassen muss. Immerhin sei darauf hingewiesen, dass Gen 11,1-9, sollten die in dieser Arbeit entwickelte diachron-literarkritische These und die jeweiligen zeitgeschichtlichen Korrelationen zutreffen, eines der für Datierungsfragen ergiebigsten Leitfossilien zumindest im Bereich der Genesis darstellen dürfte. Will man chronologischen Fragen zur Datierung literarischer Quellen ernsthaft nachgehen, wird man allerdings die Texte beim Wort nehmen und sich vor einer Beliebigkeit hüten müssen, wie sie etwa bei RUPPERTs Vermutung zum Ausdruck kommt, "*Babel* könnte als *Deckname für Assur* gemeint sein" ("Machen wir uns einen Namen..." 37). Zu dieser Annahme kommt RUPPERT nur, weil er a priori einen hiskijanischen 'Jehowisten' voraussetzt und, da Hiskija ja für durchaus pro-babylonische Sympathien bekannt geworden ist (2 Kön 20, 12-19 || Jes 39,1-8), dann natürlich mit einer Babel-kritischen 'jehowistischen' Erzählung wie Gen 11,1-9 in Schwierigkeit gerät.

245 Siehe unten 10.3.

246 Siehe unten 10.4.

8. Themen und Stichworte: semantische Klärungen

Nachdem nun die Relation der verschiedenen Textwachstumsphasen untereinander geklärt ist bzw. diesbezüglich zumindest eine dem Text in seinen Spannungen und Kontextbezügen adäquat erscheinende Arbeitshypothese vorgelegt werden konnte, muss es in den beiden folgenden Kapiteln darum gehen, die inhaltlichen Probleme des Textes präzise zu beschreiben und die wichtigsten Themen und Stichworte der Erzählung hinsichtlich ihrer Semantik zu untersuchen.

Im Rahmen der Grundschicht der Erzählung bieten die folgenden Stichworte und Motive, welche das Thema, den besonderen Charakter und das individuelle inhaltliche Profil der Erzählung Gen 11,1-9 definieren, besonderen Anlass zu semantischen Klärungen:

(1) das Motiv der שפה אחת «einen Rede» (**8.1.**, **9.**), neben dem Baumotiv und damit untrennbar verbunden das Hauptmotiv der Erzählung, mit dem bereits in der Exposition V. 1aβ der narrative Spannungsbogen der Erzählung einsetzt, das zudem in V. 6aγ in der diagnostischen JHWH-Rede explizit und schliesslich im Interventionsbeschluss JHWHs in V. 7aβ implizit wieder aufgenommen wird;

(2) die ausführlichen Notizen von V. 3 hinsichtlich der Herstellung und der Verwendung bestimmter Baumaterialien (**8.2.**);

(3) die Verbindung עיר ומגדל «Stadt und 'Turm'», mit der in V. 4aβ und 5aβ (vgl. 8b) der Gegenstand des Bauprojekts der Menschen bezeichnet wird (**8.3.**);

(4) damit verbunden die Wendung וראשו בשמים «und dessen Haupt am Himmel» in V. 4aγ als Näherbestimmung des zweiten Elements des Bauprojektes (**8.4.**);

(5) das in V. 4aδ daran anschliessende Motiv des «Namenmachens» (**8.5.**)[1], dessen syntaktisches und thematisches Verhältnis zum Motiv des Bauens zudem geklärt werden musss (Exkurs 4);

(6) die Bezeichnung der Menschen als עם אחד «ein Volk» in der diagnostischen JHWH-Rede in V. 6aβ (**8.6.**).

(7) Ausserdem ist die Bedeutung und Tragweite von V. 6 (bes. aδ.b) zu diskutieren; insbesondere ist nachzuweisen, dass das dort Ausgesagte rein textimmanent im Rahmen der Grundschicht der Erzählung verstanden werden

[1] Siehe schon oben S. 319ff.

kann und nicht, wie dies in der Regel angenommen wird, notwendigerweise über die Erzählung hinaus, u.U. gar auf einen weiteren Texthorizont verweisen muss (**8.7.**).[2]

Nicht eigens diskutiert werden in diesem Kapitel dagegen Begriffe und Wendungen, deren Semantik entweder keinerlei besondere Schwierigkeiten bietet (etwa die Verben בנה «bauen», ירד «hinabsteigen», ראה «sehen», בלל «vermengen»...) bzw. deren Verständnis der Forschung zu keinen besonderen Kontroversen Anlass gegeben hat (etwa die Wendung בני־האדם in V. 5b).[3]

Grundsätzlich ist festzuhalten, dass die im vorangehenden Kapitel rekonstruierte Grundschicht von Gen 11,1-9* keinerlei explizit nach Mesopotamien weisendes 'Ambiente' kennt. Daraus darf nicht der Schluss gezogen werden, die Grundschicht behandle eine rein innerisraelitische bzw. -judäische Problematik. Das Gegenteil ist der Fall: in Kap. 9 soll gezeigt werden, dass das Motiv der «einen Rede» und dessen Verbindung mit einem Bauprojekt genuin mesopotamischer, genauerhin neuassyrischer Weltherrschaftsrhetorik entspringen dürfte. Methodologisch gesehen zwingt uns der genannte Sachverhalt jedoch dazu, bei der semantischen Klärung einiger wichtigen Begriffe bes. der Grundschicht nicht nur mesopotamische Texte, Konzepte oder – hinsichtlich der Identifikation des Bauobjekts – vorschnell einen spezifisch mesopotamischen Kultbautypus heranzuziehen, sondern wo immer möglich zunächst nach Parallelen und Hinweisen im Alten Testament zu suchen.

8.1. שפה אחת ודברים אחדים
«EINE REDE» UND «EINERLEI WÖRTER»

8.11. «Eine Sprache» oder «eine Rede»?

שפה ist zweifellos das wichtigste Stichwort von Gen 11,1-9, begegnet es doch in der kurzen Erzählung nicht weniger als 5mal (4mal in der Grundschicht). Von nahezu allen Kommentaren wird שפה, wörtlich «Lippe», metonymisch verstanden und mit dem Wort «Sprache», "langue", "language" o.ä. wiedergegeben. Diese Übersetzung scheint in der Tat selbstverständlich zu sein und keiner besonderen Rechtfertigung zu bedürfen.[4]

Sieht man jedoch genauer hin, muss man feststellen, dass weder die Verwendung von שפה in der biblischen Erzählung noch die Übersetzung des Wortes

---

[2] Siehe zu Letzterem schon oben S. 322ff.

[3] Vgl. zu ירד schon oben S. 313, zu בני האדם S. 322f.

[4] Vgl. allerdings schon die Einwände von HAPPEL, Der Turmbau zu Babel 346f.

ganz selbstverständlich sind. Weitaus häufiger als שפה begegnet nämlich im Alten Testament als metonymische Bezeichnung für «Sprache» das Wort לשון, wörtlich "Zunge". Diese letztere Metonymie teilt das Hebräische mit anderen semitischen Sprachen (vgl. ebl. *li-sa-nu*, akk. *lišānu*, ugar. *lšn*, arab. *lisān* usw.[5]) wie auch mit zahlreichen Gegenwartssprachen (vgl. frz. langue, span. lengua, it. lingua, engl. language bzw. tongue usw.), wogegen die metonymische Verwendung von שפה für «Sprache» auf das Hebräische beschränkt zu sein scheint[6] - sofern sie überhaupt zu Recht angenommen wird.

Der Grundbedeutung "Lippe(n)" entsprechend wird שפה häufig im Dual konstruiert und bezeichnet dann die "Lippen" als Organe (Jes 30,27; Hab 3,16; Hhld 4,3.11; vgl. 5,13) bes. des Sprechens (vgl. etwa Ijob 11,5; 32,20; Ps 16,4; 40,10), Singens (Ps 71,23), Jauchzens (Ijob 8,21), Küssens (Spr 24,26) usw. In dieser Form und Bedeutung erscheint das Wort naturgemäss häufig in Parallelismus mit לשון "Zunge" (Ijob 27,4; Jes 59,3; Ps 12,4; 34,14; 71, 23f; 140,4; Hhld 4,11) oder פה "Mund"[7] (etwa Jes 6,7; 11,4; 29,13; Mal 2,6.7; Ps 51,17; 59, 8; 66,14; 141,3; Ijob 8,21; 15,6; 23,12; Spr 10,32; 13,3; 14,3; 16,10.23; 18,6.7.20; 27,2; vgl. Koh 10,12; chiastisch Ps 119,13). Wie zudem פה in metaphorischer Bedeutung verschiedenste Arten von Öffnungen, etwa von Brunnen (Gen 29,2; Jer 48,28), Gefässen (Sach 5,8) oder Kleidern (Ex 28,32; Ijob 30,18 u.ö.), bezeichnen kann, so das Wort שפה deren "Rand" (Kleid Ex 28,32; ehernes Meer 1 Kön 7,26), auch den "Rand" bzw. das "Ufer" von Gewässern (Meer Gen 22,17; Ex 14,30 u.ö.; Nil Ex 41,3; Arnon Jos 12,2 usw.) oder überhaupt von verschiedensten Gegenständen (Teppich Ex 26,4.10; Altar Ex 43,13).

Allerdings sind für die semantische Klärung der Bedeutung von שפה in Gen 11,1-9 weder die physiologisch-organische Bedeutung "Lippe(n)" noch die bisher genannten übertragenen Verwendungen hilfreich. Denn in Gen 11,1-9 wird שפה offensichtlich für die *Funktion* "Rede" bzw. "Sprache" verwendet. Wie gesagt teilt שפה diese metonymische Bedeutung mit dem Wort לשון: Beide Begriffe erscheinen auch in dieser Bedeutung nebeneinander im Parallelismus (etwa Ps 120,2 שפת-שקר "Lippe der Lüge" || לשון רמיה "Zunge der Täuschung", Spr 17,4 שפת-און "Lippe des Unheils" || לשון הות "Zunge des Frevels" = falsche Rede; Spr 12,19: שפת-אמת "Lippe der Wahrheit" = wahre Rede vs. לשון שקר "Zunge der Lüge" = falsche Rede[8]). Zur eigenartigen Konstruktusverbindung שפת לשון "üble Nachrede" (|| דבה "Gerede")[9] in Ez 36,3 ist akk. *pû(m) u lišānu(m)* "Gerücht, Gerede, üble Nachrede"[10] zu vergleichen (beachte, dass hier akk. *pû(m)* den Platz des hebr. שפה einnimmt!).

[5] Vgl. ThWAT IV 596, zu לשון im allgemeinen ebd. 595-605 (B. KEDAR-KOPFSTEIN).

[6] Vgl. BLOCK, The Role of Language 323; zu akk. *šaptu* vgl. AHw III 1176.

[7] Zu פה vgl. THAT II 406-411 (C.J. LABUSCHAGNE); ThWAT VI 522-538 (F. GARCÍA LÓPEZ)

[8] "Rede" ist dabei in der Regel nicht als einmaligen Aussageakt, sondern als eine sich in der Rede realisierende generelle Verhaltens- und Wesensart zu verstehen (B. KEDAR-KOPFSTEIN in ThWAT IV 601).

[9] Nicht "ability to speak", wie BLOCK, The Role of Language 324, meint.

[10] Vgl. AHw 556a [4.a]; CAD L 212b [2.c]; M.T. LARSEN, Slander: Or. 40 (1971) 317-324.

Entgegen einer verbreiteten Annahme ist aber darauf hinzuweisen, dass dort, wo שפה und לשון metonymisch für "Rede" verwendet werden, die beiden Begriffe nicht unbedingt synonym sein müssen. שפה tendiert eher zur Bedeutung "Sprachkompetenz" (vgl. Ijob 12,20!) oder "Art der Rede, Redeweise", לשון bezeichnet dagegen häufig ein bestimmtes Idiom. So werden etwa an den folgenden Stellen mit שפה und לשון durchaus verschiedene Aspekte von "Sprache" anvisiert[11]:

Jes 28,11 כי בלעגי שפה ובלשון אחרת ידבר אל־לעם הזה
"Wahrlich, mit Lippengestammel und mit fremder Zunge/Sprache
wird er reden zu diesem Volke da..."

Jes 33,19 את־עם נועז לא תראה עם עמקי שפה משמוע נלעג לשון אין בינה
"Das freche Volk brauchst du nicht (mehr) zu sehen,
das Volk mit zu 'dunkler' Redeweise, um (sie) zu verstehen,
mit barbarischer Sprache, die man nicht begreift."

Ez 3,5 לא אל־עם עמקי שפה וכבדי לשון אתה שלוח
"Nicht zu einem Volk mit 'dunkler' Redeweise und schwerer Zunge
bist du gesandt worden..."

Ez 3,6 לא אל־עמים רבים עמקי שפה וכבדי לשון אשר לא־תשמע דבריהם אם־לא שלוח
"Nicht zu zahlreichen Völkern mit 'dunkler' Redeweise und einer schweren
Zunge/Sprache, deren Worte du nicht verstehst, habe ich dich gesandt..."

Jes 28,11 führt V. 10 צו לצו צו לצו קו לקו קו לקו fort. בלעגי שפה interpretiert diese inhaltlich schwer deutbare Reihe zunächst als Gestammel[12], d.h. als Einschränkung der *Sprachkompetenz* bzw. als Merkwürdigkeit der *Rede in ihrer phonetisch-akustischen Gestalt*, führt aber gleichzeitig zu לשון אחרת über, womit hier auf eine reale Fremdsprache, das Assyrische, die Sprache der feindlichen Eroberer, angespielt sein dürfte. Ebenfalls das Assyrische ist in Jes 33, 19 anvisiert, wo לעג nun allerdings mit לשון verbunden ist[13], während שפה mit עמקי "Tiefen" konstruiert, die Verbindung also wohl im Sinne von "unerforschliche Rede" o.ä. zu verstehen ist. Für die semantische Differenz zwischen שפה und לשון an dieser Stelle ist die Verschiebung von משמוע zu אין בינה von Bedeutung: die שפה kann nicht richtig wahrgenommen (wörtlich "gehört"!), die לשון dagegen nicht richtig verstanden werden (vgl. Dtn 28,49; Jer 5,15). שפה dürfte demnach auch hier die Art der Redeäusserung geradezu in ihrer phonetisch-akustischen Qualität bezeichnen, während לשון in einem engeren Sinn das Sprachidiom meint. Die beiden Stellen in Ez 3, die sich gegenseitig kontaminiert haben (vgl. die Versionen), übernehmen das Motiv und beziehen es nun auf die babylonische Sprache (V. 5) bzw. die vielen Sprachen der verschiedenen Deportiertengruppen im babylonischen Exil (V. 6).

---

[11] Vgl. zu diesen Stellen auch WEINBERG, Language Consciousness 190f.

[12] Übersetzung mit WILDBERGER, Jesaja III 1052 u.v.a.; anders B. KEDAR-KOPFSTEIN, der לעגי mit לעג "spotten, höhnen" verbindet (ThWAT IV 602) und bereits als Hinweis auf die als Hohn aufgefasste Sprache der Fremden versteht. Man wird beide Aspekte nicht trennen können: die Sprache der 'Barbaren' ist Gestotter und Spott in einem. Vgl. auch BLOCK, The Role of Language 331.

[13] Zur Übersetzung "barbarische Sprache" vgl. K.-M. BEYSE in ThWAT VI 226.

Auffälligerweise ist שפה in metonymischer Verwendung im Gegensatz zu לשון nie im Plural belegt.[14] Für die Dialekte oder Idiomata einzelner Stammesgruppen, Völker und Nationen, etwa die "Sprache der Chaldäer" (לשון כשדים Dan 1,4), verwendet das Alte Testament ausschliesslich den Begriff לשון (vgl. לשנות הגוים "die Sprachen der Völker" in Sach 8,23; כלשון עם ועם "in der Sprache des betreffenden Volkes", d.h. Aschdoditisch, Ammonitisch, Moabitisch in Neh 13,24; אל־עם ועם כלשונו "an jedes Volk in seiner Sprache" in Est 1,22; vgl. 3,12; 8,9). Der Plural לשנות "Sprachen" steht als Kategorie ethno-linguistischer Differenzierung zuweilen neben משפחות, גוים u.ä. (Gen 10,5.20.31; Jes 66,18; aram. Dan 3,4.7.29.31; 5,19; 6,26; 7, 14).[15]

Im krassen Gegensatz zu לשון bezeichnet שפה "Lippe" nicht eine "Sprache" im Sinne eines Idioms oder gar Dialekts![16] Einzig Jes 19,18 geht in diese Richtung, wonach "an jenem Tage fünf Städte im Land Ägypten שפת כנען (wörtlich 'die Lippe Kanaans') reden und sich JHWH der Heere eidlich verpflichten" werden. Auffälligerweise ist hier שפה mit einer geographischen, nicht mit einer ethnischen Grösse verbunden.[17] Die Weissagung dürfte sich als vaticinium ex eventu auf die Präsenz von Diasporajuden in fünf Städten Ägyptens beziehen, die dort das mittlerweile in verschiedensten Dialekten in ganz Vorderasien verbreitete Aramäisch sprachen.[18] שפת כנען bezeichnet hier vielleicht nicht ein Sprachidiom[19], sondern eine Sprachfamilie, weshalb sich ein Verständnis als "kanaanäische (d.h. semitische) Rede" (in Opposition zur Hamito-Ägyptischen) nahelegen könnte. Allerdings zeigt die hellenistische Interpretation von Gen 11,1-9*, dass man שפה in dieser späten Zeit offenbar als Synonym von לשון verstand, weshalb die Übersetzung "Sprache Kanaans" nicht ganz auszuschliessen ist. Sollte die jüngst von O. LORETZ formulierte Vermutung, dass "hier der in Ägypten lebende Autor des Spruches eine Redewendung aus seiner Umwelt (übernimmt)"[20], zutreffen, würde dies ebenfalls dafür spre-

---

[14] Vgl. B. KEDAR-KOPFSTEIN in ThWAT IV 603. CASSUTO zieht daraus den angesichts der Sg.-Belege von לשון kaum zutreffenden Schluss, dass "Biblical Hebrew prefers the word שפה if the reference is to a given language considered by itself, not in relation to other tongues, and the word ל(ו)שן, when it is intended to express relationship and differentiation between languages" (144f).

[15] Vgl. zum analogen Gebrauch von *lišānu* CAD L 214 s.v. [4.c.].

[16] Gegen BLOCK, The Role of Language 323; dessen Annahme:"the significance 'language, dialect' [of שפה] was a uniquely Hebrew development" kann sprachgeschichtlich m.E. erst ab der persischen Zeit gelten.

[17] Vgl. BLOCK, The Role of Language 327.

[18] Zu Jes 19,18 vgl. zuletzt O. LORETZ, Der ugaritische Topos *bʿl rkb* und die "Sprache Kanaans" in Jes 19,1-25: UF 19 (1987) 101-112, bes. 111f, der V. 16-25 als Prosazusätze zu V. 1-15, einer erst in hellenistischer Zeit zu einer Einheit verbundenen Grösse, beurteilt. In dieser späten Zeit wurden שפה und לשון als Synonyme verstanden, wie u.a. die Rede von der בלת לשון in 1QM 10,14 (unten 10.44.) zeigt.

[19] WEINBERG, Language Consciousness 186, differenziert m.E. zu wenig zwischen שפה und לשון, unterstreicht aber in bezug auf Jes 19,18, dass "the prophesy is too vague to draw any clear linguistic conclusions from it".

[20] AaO. 112.

chen, das isolierte Zeugnis Jes 19,18 bei der Bestimmung der in älteren Texten üblichen Semantik von שפה nicht zu stark zu gewichten.

Im alttestamentlichen Hebräischen hat "keine menschliche Tätigkeit...so viele Organbezeichnungen wie die Sprache."[21] Von daher sollte die Tatsache, dass in Gen 11,1-9 שפה und nicht לשון steht, als signifikanter Befund gedeutet und die Übersetzung von שפה אחת als "eine *Sprache*", womit im Deutschen primär ein Sprachidiom bezeichnet wird, vermieden werden.

Für das Verständnis von שפה in Gen 11,1-9 ist zu beachten, dass

1. שפה allgemeiner ist als לשון, insofern das Wort keine bestimmte Einzelsprache bezeichnet und schon deshalb tendenziell besser zum Redesubjekt כל־הארץ passt[22];

2. שפה אחת nicht nur "Einsprachigkeit" in einem linguistischen Sinne, sondern darüber hinaus auch "Einstimmigkeit" im Sinne der geeinten, gemeinsamen Intention implizieren kann.[23] Dass diese Implikation in Gen 11,1-9 anzunehmen ist, zeigt der Erzählkontext. שפה אחת steht also gewissermassen in der Mitte zwischen *לשון אחד ("ein einziges Idiom") und פה אחד (vgl. 1 Kön 22, 13 = 2 Chr 18,12 "einmütig"; Jos 9,2 "einmütig", aber auch "mit einer gemeinsamen Intention", "einträchtig"[24]).

3. D.h. aber, dass der thematische Spannungsbogen der Erzählung schon in V. 1 (und nicht etwa erst bei der Explikation des Bauprojektes!) einsetzt.[25] Die gemeinsame Rede *und* das gemeinsame Bauprojekt (nicht nur

---

[21] WOLFF, Anthropologie 121, der zusätzlich zu שפה, לשון und פה noch חך "Gaumen" (Ijob 6,30; 31,30; Spr 5,3; 8,7; vgl. Ijob 33,2) und גרון "Kehle" (Jes 58,1; Ps 69,4; 149,6) anführt.

[22] Vgl. auch Zef 3,9, wonach JHWH allen Völkern eine שפה ברורה "reine Rede" schaffen wird. Der Text dient in der Synagoge als Haftara zu Gen 11,1-9 (siehe oben S. 61f Anm. 105) und wird vielfach als Rückgängigmachung der Sprachverwirrung von Babel gedeutet. Dies ist grundsätzlich richtig, doch sollte man nicht gleich an die Restitution eines einzigen Idioms, etwa der hebräischen als der "heiligen" Sprache, denken. Mit der שפה ברורה ist vielmehr die Restitution der Kultgemeinschaft (לעבדו שכם אחד), ihrer Kultfähigkeit (לקרא כלם בשם יהוה) und ihrer Orthodoxie anvisiert.

[23] Intentionalität belegt die Verbindung von שפה mit (ב)לב z.B. in Ps 12,3; Ijob 33,3. Wenn in Jes 29,13 (aufgenommen in Mt 15,8) eine Diskrepanz zwischen der Rede der Lippen und den im Herzen gehegten Gedanken festgestellt wird, dann ist dies dahingehend zu verstehen, dass das Herz als Sitz der kalkulierenden Intelligenz intentional die ihm untergeordneten Lippen in täuschendem Sinne missbrauchen kann.

[24] Siehe dazu auch unten 9.31.

[25] Dieser Sachverhalt wird in der Endgestalt des Textes dadurch verdunkelt, dass V. 2 den ursprünglich viel engeren Anschluss von V. 1 zu V. 3a*a* unterbrochen hat; ihn dennoch deutlich erkannt zu haben, ist ein Verdienst der rabbinischen Auslegung (siehe oben 3.22.; vgl. auch Raschi und Qimchi), wenngleich diese sich dabei zu ausschliesslich auf die דברים אחדים bezog.

letzteres allein) sind es, die das zu Beginn neutral als כל־הארץ «alle Welt» bezeichnete Subjekt im Verlauf der Erzählung zum עם אחד «einen Volk» machen.[26]

Nach alledem ist die Übersetzung «eine Rede» vorzuziehen[27], da "eine Sprache" die Bedeutung von שפה אחת zu stark auf die linguistisch-idiomatische Dimension einengt und die etwas ungewohntere Übersetzung den Weg zur Überwindung eingefahrener Interpretationsmuster weisen kann.

8.12. Eine 'linguistische' Präzisierung

Würde eine rein linguistisch-idiomatische Deutung von שפה אחת die Bedeutung der Wortverbindung im Kontext von Gen 11,1-9 unsachgemäss verengen, so weist die Präzisierung von V. 1b, die «eine Rede» der Menschheit habe sich durch דברים אחדים ausgezeichnet, nun doch deutlich in eine 'linguistische' Richtung: דברים kann in diesem Kontext nur «Worte» bzw. «Wörter» meinen. דברים אחדים wird denn in der Regel mit "einerlei Worte", "die gleichen Worte" o.ä. übersetzt und entweder als geradezu pleonastische Wiederholung oder als Bekräftigung bzw. Verstärkung des durch שפה אחת Bezeichneten verstanden.[28] CASSUTO erkennt in V. 1 "a simple parallelism, the same thought reiterated in a different way" und übersetzt דברים אחדים als "a single language".[29] Etwas andere Auffassungen vertraten dagegen IBN EZRA, der דברים אחדים auf das Fehlen spezialisierter, soziale Differenzierungen charakterisierender Idiolekte bezog[30], und A.B. EHRLICH, für den V. 1b auf die Beschränkung des Wortschatzes weisen soll.[31]

Kaum zu bezweifeln ist wie gesagt, dass דברים im unmittelbaren Anschluss an שפה "Lippe, Rede" den sprachlichen Sachverhalt «Worte/Wörter», nicht Din-

---

[26] Zu עם אחד siehe unten 8.5. Die in Gen 11,6a begegnende Verbindung von (אחת) שפה und (אחד) עם ist einzigartig und nur hier belegt. Zu einem עם gehört sonst wie zu einem גוי, einer אמה usw. ein לשון "Idiom" (vgl. Neh 13,24; Est 1,22; 3,12; 8,9).

[27] Vgl. CASSUTO 238f ("one speech").

[28] WESTERMANN 723. EWALD 296, DILLMANN 203, DELITZSCH 229, KEIL 141, DRIVER 134, PROCKSCH 88; NEVEU 105 u.v.a. deuten שפה אחת auf das grammatische, דברים אחדים auf das lexikalische Element; dagegen JACOB 296.

[29] CASSUTO 238f. Sein Hinweis auf Ez 3,6 עמים רבים עמקי שפה וכבדי לשון אשר לא־תשמע דבריהם kann als Begründung für dieses Verständnis allerdings nicht genügen, da hier zwischen שפה und דברים eben לשון steht und die drei Elemente dieser Reihe nicht einfach synonym sind (s.o.).

[30] Vgl. CASSUTO 239; BOST, Babel 42.

[31] Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches. 1. Bd.: Genesis und Exodus, Leipzig 1908 (unv. Nachdruck Hildesheim 1968), 43.

ge, Angelegenheiten o.ä. bezeichnet.[32] Das Motiv der «einen Rede» wird dadurch thematisch auf einen linguistischen Sachverhalt hin präzisiert, dabei aber auch eingeengt.[33] Die besondere Schwierigkeit von V. 1b liegt allerdings nicht so sehr hierin, sondern in der Frage, wie der Plural אחדים zu verstehen sei. Rein syntaktisch mag der Grammatiker argumentieren:"Die Cardinalzahlen 1 und 2 kongruieren wie Adjektiva mit dem Gezählten."[34] Mit dieser richtigen Feststellung ist der Wortverbindung דברים אחדים allerdings in semantischer Hinsicht noch nicht Genüge getan.[35] Die Frage, wie דברים אחדים inhaltlich zu verstehen ist, erfordert einen Blick auf die übrigen Stellen im Alten Testament, an denen der Plural אחדים vorkommt.

אחדים ist im Alten Testament nur fünfmal belegt. Drei Belege verwenden das Wort adjektivisch im Rahmen einer Zeitangabe, die offensichtlich eine kurze Zeit bezeichnet: ימים אחדים, d.h. etwa "*einige* bzw. *ein paar* Tage". Zwei relativ alte Belege finden sich in der 'jahwistischen' Jakob-Esau-Geschichte: Jakob hat sich den seinem älteren Zwillingsbruder zugedachten Segen erlistet und damit dessen Hass auf sich gezogen. Esaus Mordpläne werden jedoch Rebekka hinterbracht, so dass diese Jakob warnen und ihm die Flucht anraten kann:

> **Gen 27,43** "... Mache dich auf und flieh zu meinem Bruder Laban nach Haran. **44** Bleibe bei ihm ימים אחדים, bis sich die Wut deines Bruders legt. **45** Sobald der Zorn deines Bruders von dir ablässt und er vergisst, was du ihm angetan hast, werde ich hinschicken und dich von dort holen lassen. Warum soll ich euch beide an einem (einzigen) Tag (יום אחד) verlieren?"

Da im Falle des zu befürchtenden Brudermordes der Täter ebenfalls getötet werden müsste und momentan für eine Versöhnung die Voraussetzungen nicht gegeben sind, schlägt Rebekka dem jüngeren Sohn ein temporäres Exil vor. Man beachte das subtile Wortspiel: Jakobs Exil, das ימים אחדים dauern soll, wird verhindern, dass die *beiden* Brüder an einem *einzigen* Tag (יום אחד) umkommen. Jakob folgt dem Rat seiner Mutter und flieht zu Laban, wo er jedoch länger als geplant bleiben muss:

> **Gen 29,20** Und Jakob diente um Rachel sieben Jahre lang, die in seinen Augen aber wie ימים אחדים waren wegen seiner Liebe für sie.

Indem hier die Wendung ימים אחדים wiederaufgenommen wird, deutet der Erzähler an, dass sich Rebekkas Prognose in gewisser Weise realisiert hat. Allerdings wird der Aufenthalt Jakobs bei Laban schlussendlich nicht "einige Tage", sondern 20 Jahre dauern und Jakob seine Mutter nicht mehr wiedersehen. Das Stichwort ימים אחדים steht diskret im Hintergrund des Übergangs von der Liebe zur Mutter zu derjenigen zur eigenen Frau.

---

[32] Zu den vielfältigen Bedeutungen von דבר vgl. THAT I 433-443 (G. GERLEMANN); ThWAT II 111-133 (W.H. SCHMIDT). Die spezifische Semantik von דבר an dieser Stelle wird primär durch die Verbindung mit שפה bestimmt, nicht durch diejenige mit אחדים (gegen WALTON, The Tower of Babel 8).

[33] Vgl. WALTON, The Tower of Babel 5 und 9, der שפה אחת mit "one language" und דברים אחדים mit "one dialect", also im Sinne einer linguistischen Präzisierung, übersetzt.

[34] BROCKELMANN, Hebräische Syntax 74 § 83a; vgl. SPEISER 76; WESTERMANN 710.

[35] So zu Recht WALTON, The Tower of Babel 8f.

Wesentlich jünger ist der dritte Beleg in Dan 11,20; auch hier bezeichnet ימים אחדים eine "kurze Zeit", konkret die Regierungszeit eines anonymen Königs, der einen Steuereintreiber schickte, aber nach ימים אחדים ermordet wurde. Da dieser mit Seleukos IV. Philopator (187-175a) zu identifizieren ist, haben auch diese "wenigen Tage" relativ lange, immerhin etwa 12 Jahre lang gedauert.

Im Anschluss an die beiden Genesis-Stellen hat EHRLICH[36] vorgeschlagen, auch in Gen 11,1b אחדים mit "wenige" zu übersetzen, doch sind ihm die Kommentatoren dabei nicht gefolgt.[37]

Eine 1972 von J. BLAU[38] im Anschluss an P. JOÜON[39] vorgebrachte Interpretation, wonach hebr. אחד wie arab. *wāḥid* zuweilen die prägnante Bedeutung "der/das gleiche" annehmen kann, dürfte hier den Vorzug verdienen. BLAU verweist neben Gen 11,1 auf Mal 2,10:"Haben wir nicht alle *denselben* Vater (אב אחד), und hat nicht *der gleiche* Gott (אל אחד) uns geschaffen?" (vgl. Ijob 31, 15). Als weitere Belege liessen sich anführen: Gen 41,25 (חלום פרעה אחד הוא "der gleiche Traum"); 42,11 (בני איש־אחד "Söhne desselben Mannes"); Ex 26,2 (מדה אחת לכל־היריעת "das gleiche Mass"); Ex 12,49; Lev 24,22; Num 9,14; 15,15.16.29 (תורה אחת, משפט אחד, חקה אחת "das gleiche Recht bzw. Gebot"; vgl. Est 4,11 אחת דתו); 1 Kön 3,17 (בבית אחד "im gleichen Haus"); Koh 2,14-16; 9,2f (מקרא אחד "gleiches Geschick"); 3,19-21 (רוח אחד "gleichen Atem"); 3,20; 6,6 (אל־מקום אחד "zum gleichen Ort").[40]

"Einheit", "Einheitlichkeit", "Gleichheit" und "Gleichartigkeit" stehen sich sehr nahe (vgl. das in vielen Sprachen belegte Hendiadys "ein und derselbe"). Auch in Gen 11,1 lassen sich שפה אחת als "gleiche Rede" und דברים אחדים als "gleich(artig)e Wörter" übersetzen. Diese Deutung lässt sich nun noch dahingehend präzisieren, dass die Paronomasien und Wortspiele in V. 3 als konkrete Realisationen der דברים אחדים verstanden werden können. Zu dieser Einsicht kann ein Blick auf die *absolute* Verwendung von hebr. אחדים, ugar. *aḥdm* und akk. *ištenūtu(m)* verhelfen.

Absolutes אחדים findet sich nur in Ez 37,17. Die Rede ist von zwei hölzernen Stäben, welche, mit den Namen "Juda und die Söhne Israels, seine Verbündeten" bzw. "Joseph '[41]' und das ganze Haus Israels, seine Verbündeten" beschriftet, Süd- und Nordreich symbolisieren sollen. Der Prophet erhält folgende Anweisung:

---

[36] Siehe Anm. 31.

[37] Vgl. allerdings WEINBERG, Language Consciousness 189.

[38] Arabic Lexicographical Miscellanies 186-188.

[39] Grammaire 454 [§ 147a].

[40] Vgl. N. LOHFINK in ThWAT I 210-218, bes. 214 [II.3.] und 217 [III.4.].

[41] Das hier anschliessende עץ אפרים dürfte nach der Meinung der meisten neueren Kommentatoren Glosse sein.

Ez 37,17	וקרב אתם אחד אל־אחד לך	"...füge sie dir einen zum andern,
	לעץ אחד	zu einem (einzigen) Holz,
	והיו לאחדים בידך	so dass sie zu אחדים werden in deiner Hand."

Merkwürdigerweise wird das Ziel der Handlung, dass die beiden Stäbe "zu einem" o.ä. werden sollen, zweimal ausgesagt. Eine ähnliche Doppelung begegnet dann auch in der Gottesrede V. 19, wo die Zeichenhandlung als eine von JHWH selbst vollzogene Handlung dargestellt wird:

Ez 37,19b	ועשיתים לעץ אחד	"...und ich mache sie zu einem (einzigen) Holz,
	והיו אחד בידי	so dass sie eins werden in meiner Hand."

In V. 22ff erfährt die Handlung eine Deutung:

Ez 37,22	ועשיתי אתם לגוי אחד	"Und ich mache sie zu einem (einzigen) Volk...
	ומלך אחד יהיה לכלם למלך...	und ein (einziger) König wird ihnen allen (gemeinsam) König sein, und sie werden nicht mehr zwei Völker sein und sich nicht mehr in zwei Königreiche teilen..."

Der Bericht über diese Zeichenhandlung Ezechiels ist offensichtlich mehrfach überarbeitet worden. Zu einer ersten Fassung scheinen die V. 15-17*.20-22* zu gehören, noch nicht aber die V. 18-20 mit der Frage der Leute nach dem Sinn der Handlung und deren ersten Auflösung.[42] Letzteres Intermezzo dürfte erst in einer zweiten Phase in Anlehnung an Ez 12,9; (21,5.12;) 24,19 eingetragen worden sein; es betont, dass der prophetischen Handlung ein identisches Handeln JHWHs entspricht. Die Ergänzung ist ganz auf das Stichwort אחד konzentriert und nimmt insofern die Fortführung V. 20-22 vorweg, übergeht jedoch das ungewohntere, differenziertere, aber in seinem spezifischen Sinn offenbar nicht erkannte אחדים von V. 17b. Sie antizipiert die Auflösung der Zeichenhandlung und nimmt dafür eine sachliche Schwierigkeit (wie sollen zwei Hölzer zu einem werden?) in Kauf.

Die Wendung לעץ אחד in V. 17aβ dürfte nun aber ihrerseits eine von V. 20bβ her motivierte Glosse darstellen. Auch dieses אחד kommt nämlich sachlich zu früh, nimmt durch die Konzentration auf אחד ebenfalls die Auflösung der Zeichenhandlung vorweg und formuliert gegenüber והיו לאחדים בידך undifferenzierter, was im Rahmen einer Anweisung zur Zeichenhandlung, die dem Propheten doch eine ganz präzise Prozedur vorschreiben sollte, überrascht. Wie müsste der Prophet die Anweisung verstehen, aus zwei Hölzern eines zu machen, die, wie ZIMMERLI zu Recht einwendet, "dann doch immer wieder als zwei erscheinen"[43]?

Die an den Propheten ursprünglich wohl allein ergangene Aufforderung, die beiden Hölzer seien לאחדים in seiner Hand zusammenzufügen, formuliert dagegen präzis, sinnvoll und durchaus anschaulich.[44] Sie muss nicht wie die Wendung לעץ אחד in übertragenem Sinne verstan-

[42] In V. 20 ordnet JHWH ausdrücklich an, dass die beiden beschriebenen Hölzer "vor ihren Augen in deiner Hand liegen" sollen; diese Anweisung, die den Öffentlichkeitscharakter der Zeichenhandlung unterstreicht (vgl. Ez 4,12; 12,3-7; 21,11), klappt im jetzigen Zusammenhang nach, da der Prophet ja ohnehin schon von seinen Volksangehörigen nach dem Sinn der Handlung befragt worden ist.

[43] Ezechiel II 911.

[44] Dass der Vorgang des Zusammenfügens "ungleich unanschaulicher als derjenige von [Ez 37,]7" bleibe, wie ZIMMERLI meint (aaO.), trifft also nur für die Wendung לעץ אחד zu.

den, sondern kann ganz wörtlich genommen werden und besagt folgendes: Die beiden Hölzer sollen *zusammen* bzw. *zueinander* gelegt werden – sie bleiben jedoch durchaus *zwei* Hölzer![45] אחדים bezeichnet in Ez 37,17 also eine durch zwei *distinkte* Grössen *künstlich bzw. intentional gebildete Einheit.*

Zwei Stäbe, die zusammengelegt als *ein* Szepter erscheinen, welches jedoch weiterhin als *Kompositum* erkennbar bleibt, finden sich übrigens als Amtsinsignum eines hochgestellten Beamten (des *ša pān ekalli* oder des *nāgir ekalli*?) auf neuassyrischen Palastreliefs und Wandmalereien[46]; dieses Amtszeichen könnte, sofern es auch im babylonischen Raum verwendet worden ist, Ezechiel zu dieser Zeichenhandlung inspiriert haben.

Exkurs 3: Zu ugar. *aḫdm* und akk. *iš/ltenūtu*

Möglicherweise lässt sich über die bis hierher geleistete semantische Präzisierung noch hinauskommen, wenn man einen Seitenblick auf die Verwendung von *aḫdm* in ugaritischen Texten wirft. C.H. GORDON hat in einem schwer zugänglichen und wohl deshalb wenig rezipierten Aufsatz[47] nachweisen wollen, dass hebr. אחדים und ugar. *aḫdm* dem akk. *iš/ltenūtu*, dem Abstraktnomen zu *iš/ltēn* "eins, einer" entsprechen und als "pair"(!) zu übersetzen sind. Er bezieht sich insbesondere auf den ugaritischen Text KTU 4.89, eine kurze, listenartige Aufzählung von Gespannen, die nach ihrem Stationierungsort klassifiziert werden:[48]

KTU 4.89[49]	1	*ṯlṯ.ṣmdm*	"Drei Gespanne
	2	*b.nḫrj*	in Niḫrija.
	3	*ṣmdm.b.ṯp[n]*	Zwei Gespanne[50] in Ṯapanu.

---

[45] Auch der von Ez 37 her inspirierte Text Sach 11,7.14 spricht ausdrücklich von zwei Stäben!

[46] Vgl. BOTTA/FLANDIN, Monument I Pl. 40 (n-34), 82 (IV-9); II Pl. 103 (VI-28), 122 und 130 (X-8a,b); ALBENDA, The Palace of Sargon Pl. 43 (Façade L-9); F. THUREAU-DANGIN/M. DUNAND, Til-Barsib (BAH 23), Paris 1936, Pl. L (Zeichnung offenbar ungenau, vgl. den Kommentar S. 54); R.D. BARNETT, Sculptures from the North Palace of Ashurbanipal at Nineveh (668-627 B.C.), London 1976, Pl. LXIV (S' slab D[b] und E); sowie auf einem unpublizierten Relief Sanheribs im Nergal Gate Museum, Mosul (J.E. READE, The Neo-Assyrian Court and Army. Evidence from the Sculptures: Iraq 34 [1972] 87-112, hier 95 mit Anm. 38). Vgl. M.I. MARCUS, A Study of Types of Officials in Neo-Assyrian Reliefs. Their Identifying Attributes and their Possible Relationship to a Bureaucratic Hierarchy (unpublished M.A. thesis Columbia University), New York 1981, bes. 58ff.81ff.

[47] אחדים = *iltênûtu* "Pair", in: J.M. GRINTZ/J. LIVER, eds., ספר סגל (Studies in the Bible in Honour of M.H. SEGAL) (Publications of the Israel Society for Biblical Research 17), Jerusalem 1964, 5*-9*; vgl. auch UT Glossar S. 354 Nr. 126.

[48] Unterstreichung der Zeilenziffer zeigt im folgenden an, dass im Original nach der betreffenden Zeile eine Trennlinie folgt.

[49] CTA 144 = UT 317.

[50] Morphologisch kann *ṣmdm* Dual oder Plural sein; dass hier aber in jedem Falle *zwei* Ge-

4	*aḫdm.b.gt* x[ ]	Ein Paar ('singles'?)[51] in Gat ..."

Dasselbe Wort begegnet noch in zwei anderen ugaritischen Texten gleicher Gattung, nämlich in KTU 4.302 und KTU 4.384:

KTU 4.302[52]	1'	[*ṣ*]*mdm*[ ]
	2'	[ ]x*l.aḫdm.w*[ ]
	3'	[ ]x*b.aḫdm.w*[ ]
	4'	[ʿ]*r*gz.ṯlṯ.ṣmd**[*m*]
	usw.	

KTU 4.384[53]	1	[*ś*]*św.s*grjn.arr*	"Pferde von *Sgrjn* aus *Arr*:
	2	[*ṣ*]*m*dm.b.mlk*	zwei Gespanne in Mulukki,
	3	[ ]*ṣ*m*dm.b.ar*	x Gespanne in *Ar*,
	4	[*ṣm*]*dm*[54]*.b.ulm*	zwei Gespanne in Ulammi,
	5	[*a*]*ḫ*dm.b.mʿrbj*	ein Paar ('singles'?) in Maʿarabi,
	6	[*aḫ*]*d*m*[55]*.b.uškn*	ein Paar ('singles'?) in *Uškn* ...
	...		
Rs.	...		
	7'	[ ]*n*	...
	8'	[ ]*w*.ṯlmdm*	[...] und es trainieren sie:
	9'	[*j*]*bnn.ṣmdm*	*Jbnn*, zwei Gespanne,
	10'	*ṯ*pṯ*bʿl.ṣmdm*	*Ṯpṯbʿl*, zwei Gespanne,
	11'	[ ]*w*.ṣ*[*m*]*dm.w.ḫrṣ*	[...], zwei Gespanne mit Zubehör[56],
	12'	[ ]*n.aḫdm*	[...], ein Paar ('singles'),
	13'	[*iwr*]*pzn.aḫdm*	*Iwrpzn*, ein Paar ('singles'?),
	14'	*i*lšpš.aḫd*	*Ilšpš*, ein einzelnes (Pferd)."

---

spanne gemeint sind, geht daraus hervor, dass in derartigen Listen, denen an numerischer Genauigkeit gelegen sein musste, häufig von *ṯlṯ ṣmdm* (vgl. Z. 1), *ḫmš ṣmdm* o.ä. die Rede ist, also stets präzisiert wird, wenn es sich um mehr als zwei handelt.

[51] Zur Übersetzung vgl. die folgende Diskussion; aus dem in der vorhergehenden Anm. genannten Grund (numerische Präzision) ist eine Übersetzung von *aḫdm* in unbestimmtem Sinne als "einige", "einzelne", "Einzeltiere" o.ä. abzulehnen; es kann sich demnach nur um ein *Paar* handeln.

[52] PRU II 179 = UT 1179, eine Liste von Gespannen; auf eine Übersetzung wird angesichts des fragmentarischen Erhaltungszustandes verzichtet.

[53] PRU V 33 = UT 2033, eine Liste von Pferden aus dem Stall eines Mannes namens *Sgrjn*.

[54] Ergänzung [*aḫ*]*dm* ebenfalls möglich; [*ṣm*]*dm* ist wahrscheinlicher, wenn die in den Z. 2-6 genannten Gespanne mit den auf der Rückseite in den Z. 9'-13' genannten identisch sind. Vgl. DEL OLMO LETE, Quantity Precision 179-186.

[55] Ergänzung [*ṣm*]*dm* ebenfalls möglich.

[56] So M. DIETRICH/O. LORETZ, Einzelfragen zu Wörtern aus den ugaritischen Mythen und Wirtschaftstexten. Zur ugaritischen Lexikographie (XV): UF 11 (1979) 189-198, hier 194.

Im Unterschied zu der in den bisher zitierten Texten vorliegenden absoluten Verwendung von *aḫdm* dürfte bei dem von GORDON[57] und J. AISTLEITNER[58] ebenfalls notierten Beleg KTU 4. 167 Z. 3 *aḫdm* aufgrund der Wortposition (nachgestellt entsprechend אחדים in Gen 11,1b; 27, 43; 29,20; Dan 11,20) eher als Dual- oder Pluraladjektiv von *aḫd* zu verstehen sein:

KTU 4.167[59]	**1**	*ṯlṯ.mrkb[t]*	"Drei Wagen,
	2	*ṣpjt.b.ḫrṣ[.]*	mit Gold überzogen,
		*ʿš*r[.]ṣmdm*	zehn Geschirre
	_	*trm.d[.ṣ]pj*	*trm*[60] (mit) Überzug.
	3	*w.trm.aḫdm*	Und zwei einzelne/paarweise(?)[61] *trm*,
	4	*ṣpjm*	überzogen.
	5	*ṯlṯ mrkbt.mlk*	Drei königliche Wagen,
	6	*d.l.ṣpj*	ohne Überzug ..."
	...		usw.

Der Text KTU 4.384 ist am besten erhalten und bietet am meisten Kontext[62] zur inhaltlichen Interpretation. Es handelt sich um eine Liste von Pferden aus dem Stall eines Mannes namens *Sgrjn*, eines Marjannu(?) aus *Arr*[63], der seine Tiere in auswärtige Kost oder Pacht[64] vergeben hat. Es fällt auf, dass *aḫdm* in all diesen Texten immer in der Nachbarschaft von *ṣmdm* erscheint und offensichtlich davon unterschieden wird. Das Wort *ṣmd* bezeichnet wie hebr. צמד

---

57 אחדים 5*; UT Glossar S. 354 Nr. 126.

58 Wörterbuch der ugaritischen Sprache, Berlin ⁴1974, 11 (Nr. 131,5*).

59 PRU II 122 = UT 1122, eine Liste von Fahrzeugen, z.T. mit Ausrüstung.

60 Das Wort bleibt hier unübersetzt, da seine Deutung umstritten ist; vgl. (m.W.) zuletzt J.C. DE MOOR, Contributions to the Ugaritic Lexicon: UF 11 (1979) 639-653, hier 652, der ugar. *tr* zu akkad. *t/ṭurru* und hebr. תור "Band" (Hhld 1,10) stellt; so schon M. DIETRICH/O. LORETZ, Zur ugaritischen Lexikographie II: OLZ 62 (1967) 533-552; anders G. DEL OLMO LETE, Quantity Precision 182 ("pole", d.h. "Deichsel"). Immerhin scheint klar zu sein, dass es sich um einen Ausrüstungsbestandteil von Wagen bzw. Gespannen handelt.

61 An dieser Stelle ist eine eindeutige Übersetzung nicht möglich; unbestimmtes "einzelne" bzw. "einige" *trm* ist angesichts der adjektivischen Verwendung von *aḫdm* ebenfalls möglich. Ist dieser Liste aber wie den anderen ebenfalls an numerischer Genauigkeit gelegen, was vermutet werden darf, dann wird *aḫdm* auch hier ein Paar *trm* bezeichnen.

62 Vgl. den m.E. unberechtigten Einwand WALTONs (The Tower of Babel 17f Anm. 12), die ugaritischen Belege seien "practically devoid of context and therefore cannot carry much weight". Dies gilt sicher nicht für KTU 4.384; die Tatsache, dass es sich um vier Texte gleicher Gattung handelt, konstituiert auch für die sehr fragmentarischen Texte einen gewissen Kontext.

63 Vgl. M. DIETRICH/O. LORETZ/J. SANMARTÍN, Zur ugaritischen Lexikographie (VII). Lexikographische Einzelbemerkungen: UF 5 (1973) 79-117, hier 101f [78., 82.].

64 Dass die Pferde trainiert werden (Rs. 8'), schliesst nicht aus, dass sie den dafür zuständigen Leuten bereits für Zugdienste zur Verfügung stehen.

das unter einem "Joch" gehende "Gespann", und zwar genauer das "Zweigespann".[65] Auch *aḫdm* scheint aber etwas Doppeltes bzw. ein Paar zu bezeichnen[66], und diese Annahme wird durch die in KTU 3.384 Rs. begegnende Abstufung *ṣmdm* - *aḫdm* - *aḫd* durchaus gestützt. Man könnte von letzterem Text her vermuten, dass *aḫdm* überhaupt synonym mit *ṣmd* sei.[67] In der Tat ist mir kein ugaritischer Text bekannt, in dem *aḫdm* neben *ṣmd* Sg. erscheinen würde. Da in einer anderen Liste der Sg. *ṣmd* neben dem Pl. *ṣmdm* belegt ist[68], ist eine semantische Differenz zwischen *aḫdm* und *ṣmd* anzunehmen. Ich schlage deshalb vor, in *ṣmd* ein Paar von in der Regel zusammen gehenden Gespanntieren zu sehen, wogegen *aḫdm* ein Paar von normalerweise (oder zumindest gelegentlich auch) allein gehenden Zugtieren (d.h. "singles"[69]) bezeichnen dürfte.

Wie erwähnt verbindet GORDON hebr. אחדים (Ez 37,17) und ugar. *aḫdm* mit akk. *iš/ltenūtu.*[70] Dieser offenbar nur im peripheren Akkadisch (Nuzi, Hatti [Boghazköy, Amarnabriefe Tušrattas[71]] und Ugarit) belegte Begriff, morphologisch ein Abstraktnomen zu *iš/ltēn*[72], wörtlich als "Einheit" übersetzbar, erscheint wie das ugar. *aḫdm* häufig in Listen und bezeichnet dort "1 Garnitur, 1 Satz" o.ä. von Gegenständen. Meist handelt es sich um paarweise verwendete Gegenstände, etwa "ein Paar goldene Ohrringe"[73], "ein Paar Sandalen"[74], "ein Paar

65 Vgl. die in den vorangehenden Anmerkungen genannten Aufsätze; zu hebr. צמד vgl. HAL III 967b.

66 Vgl. bes. Anm. 50 und 61.

67 GORDON nahm in seinem Aufsatz geradezu eine "substitution of *aḫdm* for sg. **ṣmd* 'pair'" an (אחדים 5*), ohne den in der folgenden Anm. genannten Sg.-Beleg für ugar. *ṣmd* zu kennen.

68 Vgl. KTU 4.377 (= PRU V 113 = UT 2113) Z. 5f.17.19.21. Ebd. Z. 23 steht der Sg. offenbar kollektiv für eine Mehrzahl (*ʿšrm ṣ[md]*, allerdings ist das Zeilenende nicht lesbar); in Z. 27 scheint eine Korrektur vorzuliegen (*ṯmn ṣmd.m**).

69 Die Bedeutung "two singles" ist schon von BLAU, Arabic Lexicographical Miscellanies 187 Anm. 4, erwogen worden; vgl. nun DEL OLMO LETE, Quantity Precision 185, der aber ebd. 181 Anm. 11 die Bedeutung "Paar" m.E. ohne ausreichende Begründung ablehnt. VIROLLEAUD hatte in PRU II S. 154 *aḫdm* noch als "non appariés" übersetzt, folgte dann aber in PRU V S. 48 mit der Übersetzung "paire" der These von GORDON.

70 Vgl. dazu AHw I 401a; III 1564b; CAD I/J 282; A. GÖTZE, *ištēnūtu* und *tapalu*: ZA 40 (1931) 79f.

71 Zu diesen vgl. bes. H.-P. ADLER, Das Akkadische des Königs Tušratta von Mitanni (AOAT 201), Kevelaer und Neukirchen-Vluyn 1976; zu *iltenūtu* (Logogramm ŠU) bes. 40 (§ 31).281.354.

72 Gegen GORDON, אחדים 6* ("m. pl. suffix for adjectives" – diese Deutung trifft höchstens in wenigen Ausnahmefällen [Ugarit!] zu; vgl. BLAU, Arabic Lexicographical Miscellanies 188 Anm. 2).

73 EA 17,43: 1-*nu-tum anṣabātu ḫurāṣi* (EA 25 I 16-20 mit Logogramm ŠU), vgl. ebd. Z. 42 1-*nu-tum d/tudinātu ḫurāṣi* (MORAN 111:"1 pair d'épingles à oeillets en or"; vgl. EA 25 I 22-32 mit Logogramm ŠU); vgl. EA 18 Rs. 4: 1-*nu-tum aškirušḫu* (CAD A/2 444b:"item of

Lederpanzer" für ein Pferd[75], so dass die Parallelisiserung mit ugar. *aḫdm* in der Tat naheliegt. Allerdings werden auch Objekte genannt, die kaum paarweise verwendet wurden bzw. kaum aus zwei Elementen bestanden (in Nuzi etwa Kleider, Bettausrüstung u.ä.).[76] Dieselben bzw. vergleichbare Listen gebrauchen auch das geläufigere akkadische Lexem *tāpalu*[77] in der Bedeutung "Paar" (bes. häufig für Pferde), und zwar immer dann, wenn von mehreren Paaren im Plural die Rede ist, ausnahmsweise aber auch im Singular[78]. Dass in den Briefen Tušrattas für *il-tenūtu* auch das Logogramm ŠU stehen kann[79], das in zweisprachigen Vokabularen und Listen zuweilen als Wiederholungszeichen stehen kann[80], weist nur auf die Gleichartigkeit der als *il-tenūtu* zusammengefassten Gegenstände. Der besondere semantische Wert von *iš/ltenūtu* scheint nicht im Aspekt "Paar" zu liegen, sondern darin, dass das Element *iš/ltēn* gleichzeitig den singularischen Aspekt (*eine* Garnitur von etwas) und denjenigen der Einheit, d.h. *Gleichartigkeit* und *Zusammengehörigkeit* der verschiedenen genannten Objekte zum Ausdruck bringen kann.

Für sich allein genommen kann *iš/ltenūtu* auch eine "untrennbare Einheit" bezeichnen, wie ein Text aus Nuzi zeigt, der von einem "als (unteilbare) Einheit gegebenen Feldgrundstück" spricht.[81] Der Aspekt der Einheit und Zusammengehörigkeit liegt auch der metaphorischen Verwendung von *ištenūtu* zur Charakterisierung einer vertraglich zwischen zwei Königen bestehenden politischen Bindung zugrunde. In zwei Edikten Muršilis II. heisst es, der König von Ugarit und der König von Sijannu seien "seit langer Zeit...eine Einheit" gewesen (*ultu labērti*

---

feminine finery", ein Behälter mit Deckel, der offenbar immer paarweise verwendet wird [ADLER, aaO. 263]; EA 25 II 1; III 27.29.32 mit Logogramm ŠU); EA 25 III 13 Objekt unklar – alles in Briefen Tušrattas (ADLER, aaO. 124f.126f.174-177.182f.190f.192f.).

[74] HSS V 17,10; 76,6: *il-te-en-nu-tum šēnu*, zitiert nach CAD I/J 282; vgl. ebenfalls in Nuzi JEN 587,10: *il-te-en-nu-tum mugirru* "ein Paar/Satz Räder"; HSS XIII 326,2: *il-te-nu-tum magarrē.*

[75] EA 22 III 39: 1-*nu-tum sariam ša maški ša sīsê qūlāna ša siparri muḫḫuṣu* "1 Paar(?) Lederpanzer für ein Pferd, mit bronzenen *qūlu*-Ornamenten" (vgl. ebd. Z. 38 mit Logogramm ŠU), Brief Tušrattas (ADLER, aaO. 162f).

[76] Bei den in EA 26,66; 27,112.113 genannten *abnātu ḫurāṣu uḫḫuzu* "Steinen, in Gold gefasst" (Briefe Tušrattas; ADLER, aaO. 210f.224f) wird es sich jeweils um eine Garnitur verschiedenster Schmucksteine handeln; dass diese eine "Einheit" darstellt, wird nicht zuletzt dadurch deutlich, dass sie jeweils in *einer* Büchse zusammengelegt sind.

[77] Vgl. dazu AHw III 1320.

[78] Vgl. etwa EA 112,44: 1 *tāpal nalbaši* "ein Paar Mäntel", d.h. wohl zwei Mäntel, die aber zusammen keine Einheit (*ištenūtu*) bilden. Auch beim Akkadischen rechnet GORDON mit Substitution von Sg. *tāpalu* durch *ištenūtu*; auch hier übersieht er die Sg.-Belege von akk. *tāpalu* (vgl. oben Anm. 68)!

[79] ADLER, aaO. 40 (§ 31).281.354.

[80] Vgl. BORGER, ABZ³ 145 Nr. 354.

[81] JEN 651,14: 6 *ANŠE eqlāti annâ ana il-ti-in-nu-tum-ma ittadnu* "diese 6 Homer Feld sind als unteilbare Einheit gegeben worden" (zitiert nach CAD I/J 282b).

šar Ugarit u šar Sijanni ištenūtu šunu[82]); aus dem Kontext geht hervor, dass die Metapher sich nicht auf eine Bindung von gleichgestellten Vertragspartnern, sondern auf die langdauernde Botmässigkeit des Königs von Sijannu gegenüber dem König von Ugarit bezieht. In einem Briefwechsel zwischen Kleinkönigen wird sie aber zur Charakterisierung einer Bindung von Gleichgestellten verwendet (*ištenūtu nīnu* "eine Einheit sind wir"[83]).

Akk. *iš/ltenūtu* bezeichnet also eine aus verschiedenen Elementen zusammengesetzte "Einheit"; oft handelt es sich um eine Verbindung nur zweier Elemente, also um ein "Paar", doch dürfte die Bedeutung "Paar" dem *akkadischen* Begriff nicht inhärent sein. Die Übersetzung von *iš/ltenūtu* als "Paar" trifft nur in bestimmten Fällen aufgrund des Kontextes zu.[84] Bei den *ugaritischen* Belegen ist GORDONs Deutung von absolutem *aḫdm* naheliegender, wenngleich hier die Belegbreite nicht sehr gross ist; aber auch hier geht der Aspekt des "Einzelnen" nie völlig verloren, reicht also die Bestimmung als "Paar" allein für sich genommen nicht aus (deshalb oben:"ein Paar 'singles'"). Immerhin lässt sich im Ugaritischen sogar beim adjektivischen Gebrauch von *aḫdm* (allerdings nur ein einziger Beleg) der Aspekt "Paar, Doppelung" nicht ausschliessen.

(Ende Exkurs 3)

Ist der Aspekt "Paar, Doppelung" im Gegensatz zu demjenigen der "Gleichartigkeit" für die Wurzel *aḥd* /אחד mit Sicherheit nicht konstitutiv, so kann er sich offenbar in bestimmten Kontexten mit dem Dual bzw. Plural verbinden und zumindest unterschwellig anklingen. Im Alten Testament konnte GORDON dafür allerdings nur Ez 37,17 namhaft machen, die einzige Stelle, wo אחדים absolut verwendet wird. Lässt sich aus den vorstehenden Ausführungen aber nicht auch für das *adjektivische* אחדים in Gen 11,1b etwas gewinnen? Um dessen *spezifische* Bedeutung zu erfassen, muss noch einmal ein Blick auf den Erzählkontext geworfen werden!

Wie sich das "Einerlei" der nach Gen 11,1b von den Menschen gesprochenen Wörter nämlich *konkret* realisierte, zeigt bes. V. 3a, wo in der Endgestalt des Textes die Menschen zum ersten Mal direkt zu Wort kommen. Auffallend gehäuft treten in V. 3 repetitive Konsonantenfolgen (bes. ן - ב - ל) und Wörter auf, die Alliterationen, Paronomasien und Wortspiele bilden und unter jedem dieser Gesichtspunkte zu "gleichartigen Einheiten" zusammengefasst werden können. Nicht zu übersehen ist die Tatsache, dass sämtliche Substantive in *Paar-Relationen* stehen, sei es in V. 3aβγ innerhalb von figurae etymologicae (נלבנה לבנים, נשרפה לשרפה), sei es in V. 3b im Rahmen von Wortspielen (הַחֵמָר ...לַחֹמֶר, הלבנה...לאבן). Besonders die Paronomasien von V. 3aβγ, wo die

[82] PRU IV 71,3f; 80,3f. Für diesen und den folgenden Beleg erwägt BLAU, Arabic Lexicographical Miscellanies 188 Anm. 2, eine Deutung als Pluraladjektive.

[83] PRU IV 133,28'; die Gleichrangigkeit wird durch die vorangehenden Bruderschaftsbeteuerungen klar ausgedrückt.

[84] So auch BLAU, Arabic Lexicographical Miscellanies 188 Anm. 2.

Menschen in direkter Rede sprechen, können als literarische Realisierung des in V. 1b ausgesagten Sachverhalts דברים אחדים «gleich(artig)e/einerlei Wörter» verstanden werden.[85]

Ein weiteres Wortpaar begegnet dann erst wieder in der Namensätiologie von V. 9a, die den Ortsnamen בבל mit dem aus V. 7aβ aufgegriffenen Stichwort בלל verknüpft. Der Begriff בלל negiert eine bestimmte Qualität der Sprache vor der Intervention JHWHs, eben ihre "Einheit". בלל heisst primär "vermischen, vermengen"[86], nicht "verwirren" (weshalb das deutsche Wort "Sprachverwirrung" missverständlich ist[87]). Ist es auch zunächst die שפה «Rede», die «vermengt» wird, so dürfte die Babel-'relecture' das Stichwort doch implizit auch auf die דברים אחדים «einerlei Wörter» bezogen haben. Somit kommt den דברים אחדים e contrario auch ein Aspekt der *relativen Differenziertheit* zu.

Semantisch gesehen scheint somit das adjektivische אחדים von Gen 11,1b dem absolut verwendeten אחדים von Ez 37,17 näher zu stehen als den ebenfalls adjektivischen Belegen in Gen 27,44; 29,20; Dan 11,20, insofern אחדים in Gen 11,1b gleichzeitig den Aspekt der "Gleichartigkeit" der Wörter als auch denjenigen ihrer dennoch bestehenden, eindeutige Verständigung ermöglichenden relativen Unterscheidbarkeit betont.

8.2. Die bautechnischen Notizen in V. 3

Haben wir die für in der bautechnischen Notiz von V. 3 so auffälligen Paronomasien und Wortspiele zunächst formal als konkrete literarische Realisation des Motivs der דברים אחדים «einerlei Wörter» identifizieren können, so sind diese Formulierungen nun noch inhaltlich hinsichtlich ihrer Semantik zu diskutieren.

---

[85] In diesem konkreten Sinne und auf V. 3 bezogen kann ich mich FOKKELMANs Beobachtung anschliessen, dass "the narrator materializes his linguistic 'philosophy in a nutshell' stylistically...by means of association of sounds...drift[s] from one thing to another" (Narrative Art 26).

[86] Das Verbum begegnet vornehmlich in Verbindung mit Flüssigkeiten wie Wasser oder Öl, mit welchen Brote, Mehl, Kuchen u.ä. "angefeuchtet" bzw. "getränkt" (בלול ב־) werden; vgl. HAL I 128b; Ges.[18] I 153a; entsprechend akk. *balālu(m)* AHw I 97f; CAD B 39-44; vgl. P. FRONZAROLI, Studi sul lessico commune semitico. VII. L'alimentazione: Academia nazionale dei lincei. Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche. Ser. VIII 26 (1971) 603-643, hier 622f und 635 [7.50].

[87] Vgl. schon die Bemerkungen von HAPPEL, Der Turmbau zu Babel 348, und unten 10. 11.!

Relativ unproblematisch ist die figura etymologica נלבנה לבנים «ziegeln wir (Lehm-)Ziegel!" in V. 3aβ. Das Verbum לבן dürfte vom Substantiv לבנה denominiert sein.[88] Im Alten Testament begegnet die figura etymologica sonst nur noch in Ex 5,7 (לבן לבנים; vgl....קשה בלבנים עבדה in Ex 1,14; עשה...לבנים in Ex 5,8.16; Inf. לבן allein in Ex 5,14).[89] Sie ist aber ganz analog auch im Akkadischen (*libitta/i(m)* bzw. *libnāte labānu*)[90] und im Ugaritischen (*LBN lbnt*)[91] belegt.[92] In allen drei Sprachen bezeichnet das Substantiv sonnengetrocknete, ungebrannte Lehmziegel und wird deshalb auch das Verbum fast ausschliesslich für das Streichen solcher Lehmziegel verwendet. Allerdings kommt das Verb im Akkadischen ab und zu auch in Verbindung mit gebrannten Ziegeln (*agurre labānu*[93]) vor, neben *agurre patāqu* "Brandziegel formen"[94] u.ä.[95] Das Verbum *labānu* hat dann die allgemeine Bedeutung "ziegeln, (Ziegel) streichen".

Bezeichnet לבנים in Gen 11,3aβ nur ungebrannte Lehmziegel? V. 3b setzt mit der Nennung von Bitumen die Verwendung von Backstein voraus. Wenn man den Plural ־ים als Haufen- oder Gruppenplural versteht und לבנים kollektiv als "Ziegelwerk" übersetzt (was auch in Ex 5,8.19 möglich ist), könnte der Begriff in V. 3aβ sowohl Lehm- als auch Brandziegel einschliessen[96], womit נלבנה

---

[88] Vgl. zu hebr. לבן allgemein H. RINGGREN in ThWAT IV 451-454.

[89] Dies dürfte zusammen mit der Parallelisierung Nimrod ‖ Pharao das Eindringen von Midraschmotiven, welche ursprünglich mit der Bedrückung der Israeliten in Ägypten und dem Exodus verknüpft waren, in die 'Turmbau'-Haggada motiviert haben.

[90] Belege in AHw I 522 s.v. *labānu(m)* II; 551 s.v. *libittu(m)*; CAD L 8-10 (1., 3.) und 177 (1.b); SALONEN, Die Ziegeleien, bes. 140ff.186-191. Siehe z.B. oben S. 248 (*En. el.* VI 60) und 250 (Esarhaddon Ass. A V 1)!

[91] Vgl. KTU 1.4 (= CTA 4 = UT 51 = II AB) IV 61f, wo sich El rhetorisch davon distanziert, mit einer "Dienerin Aṯirats, die Ziegel streicht" (*amt.aṯrt.tlbn.lbnt*), verglichen zu werden (CAQUOT et al. I 206). Vgl. M. DAHOOD/T. PENAR in L.R. FISHER, ed., Ras Shamra Parallels I (AnOr 49), Roma 1972, 246f [325.].

[92] Vgl. schon HOLZINGER 110; M. HELD, The Action-Result (Factitive-Passive) Sequence of Identical Verbs in Biblical Hebrew and Ugaritic: JBL 84 (1965) 272-282, hier 277 Anm. 25; SPEISER 76; WESTERMANN 726; FOKKELMAN, Narrative Art 14f; WENHAM 239 u.a.

[93] Vgl. AHw I 17b s.v. *agurru*; CAD A/1 160f s.v. *agurru* [1.a]; CAD L 9f s.v. *labānu*; CAD S 34b s.v. *saḫāpu* [3.c, Beleg UCP 9 74 Nr. 82,1-17].

[94] Vgl. AHw II 847b s.v. *patāqu(m)* I [G.2.b; Š].

[95] Zur Wendung *agurru saḫāpu*, wörtlich "Backstein werfen", siehe oben S. 26 bei Anm. 63.

[96] Im Akkadischen können *libittu* und *libnātu* kollektiv für "Ziegelwerk" stehen (vgl. AHw I 551b s.v. [3.]; CAD L s.v. 178f [2.]). Vgl. etwa die bekannte Passage aus dem Prolog/Epilog des Gilgamesch-Epos, die den Leser/Hörer auffordert, die Mauern von Uruk zu prüfen:

לבנים auf das Formen beider Ziegelarten zu beziehen wäre. Allerdings ist die figura etymologica in den verwandten Sprachen nie in dieser generischen Bedeutung belegt.

Daran schliesst mit ונשׂרפה לשׂרפה (wörtlich «und brennen wir zu Brand») in V. 3aγ eine zweite Paronomasie unmittelbar an. Soweit ich sehe, beziehen fast alle Ausleger diese Wendung auf das Brennen der Ziegel – verzichten aber in der Regel darauf, diese Deutung zu begründen. Gegen die opinio communis können folgende Bedenken angemeldet werden:

1. Angesichts des differenzierten Sprachbewusstseins, das der Verfasser der Babel-'relecture' bei den Ergänzungen, die er dem Grundtext von Gen 11,1-9* anfügt, an den Tag legt, und angesichts der Tatsache, dass gerade V. 3 einen fremdartigen, den Leser/HörerInnen des Textes nicht geläufigen Sachverhalt zur Darstellung bringt, wäre eine präzisere Formulierung, d.h. ein Suffix 3. fem. Pl. oder Sg. (ונשׂרפה/ן "und brennen wir *sie*") zu erwarten[97], wenn sich V. 3aγ wirklich auf das Brennen der Ziegel beziehen sollte. Das Personalpronomen, dessen Fehlen man offenbar schon früh als Mangel empfunden hat, wird von allen alten Versionen[98] wie auch von den modernen Übersetzungen nachgetragen – es steht aber nicht im Text.

2. Die Halbverse 3a und b bilden eine Art 'synthetischen' Parallelismus; dessen erste Hälfte enthält die Selbstaufforderung der Bauleute zur Herstellung der Baumaterialien (Paronomasien), die zweite Hälfte erläutert zuhanden der Leser/HörerInnen die Verwendung dieser Materialien (Wortspiele). Stellt der Satz והחמר היה להם לחמר in V. 3bβ aber die sachliche Fortführung von ונשׂרפה לשׂרפה dar, dann kann nur חֵמָר «Bitumen» das implizite Objekt dieser Wendung sein.

---

libitta ṣubbi šumma libittīšu lā agurrat "schau auf das Ziegelwerk, ob sein Ziegelwerk nicht (aus) Backstein ist" (Gilg. I: I 17f II XI 304; vgl. CAD L aaO. 178:"look at the brick-work, whether (even) the brick-core is not made of baked bricks!"). Auch der ebd. 178f unmittelbar anschliessend zitierte Beleg VAB 4 (= LANGDON, Die neubabylonischen Königsinschriften) 98 II 2ff zeigt sehr deutlich, dass *libittu* in der Bedeutung "Ziegelwerk" sowohl Lehmziegel (*libittu*) als auch Backstein (*agurru*) umfassen kann:"Regen und Gewittergüsse hatten ihr (der Ziqqurrat von Borsippa) *Ziegelwerk* (*libittuša*) fortgerissen, die *Brandziegel* (*agurri*) seiner Verschalung waren abgefallen und die (ungebrannten) *Lehmziegel* (*libitti*) seines Kerns waren zu einem Schutthaufen zerfallen".

[97] Nach CASSUTO 241 vermied der Verfasser das Suffix aus stilistischen Gründen "to give added emphasis to the paronomasia through the like endings of the two words"; dann aber müsste man in V. 3aβ entsprechend נלבנה לבנה (mit לבנה als kollektivem Singular) erwarten.

[98] Siehe oben S. 15 (5)!

ונשרפה לשרפה «und brennen wir zu Brand» kann deshalb ebenso gut auf das Erhitzen von Bitumen im Schmelzofen[99] wie auf das Brennen der Ziegel bezogen werden. Allerdings lässt sich in dieser Frage keine Sicherheit gewinnen, da sowohl die Herstellung von Backstein als auch das Erhitzen von Bitumen einen "Brand" erfordern und nicht auszuschliessen ist, dass sich ונשרפה לשרפה vielleicht auf *beides* bezieht. Für die opinio communis spricht die Tatsache, dass das Brennen von Ziegeln in Palästina unbekannt war (s.u.) und deshalb besonderer Erwähnung bedurft haben könnte.

Von den beiden Begriffen שרפה und שרף bzw. von der figura etymologica her kann nicht auf das Objekt des Brennens geschlossen werden. Das Verbum indiziert sonst immer Totalverbrennung[100]; eine solche wird auch in Lev 10,6 und 2 Chr 16,14 (jeweils figura etymologica) und an den restlichen Belegstellen für das Nomen, die שרפה ausserhalb eines kultischen Kontexts verwenden, vorausgesetzt (vgl. Dtn 29,22; Jes 9,4; 64,10; Jer 51,25; Am 4,11). Eine eigene Bedeutung hat שרפה als Bezeichnung kultischer "Brandstätten" (Num 17,2; 19,6.17). Die Wendung נשרפה לשרפה in Gen 11,3aγ, die (ob Ziegel oder Asphalt) jedenfalls von der Herstellung von Baumaterialien handelt, kann sich dagegen nicht auf eine Totalverbrennung beziehen und stellt einen innerhalb des Alten Testaments singulären Sprachgebrauch dar.[101]

Es wäre zu fragen, ob sich der Verfasser bei der Formulierung eines typisch mesopotamischen Sachverhalts von akkadischem Sprachgebrauch hat leiten lassen. Das dem hebr. שרף entsprechende akk. Verbum *šarāpu(m)* wird m.W. nie im Zusammenhang mit der Herstellung von (*agurru*-)Ziegeln oder der Bitumenzubereitung verwendet.[102] Dagegen ist das lautlich benachbarte Verbum *ṣarāpu(m)* "(rot) brennen" sehr häufig mit dem Objekt *agurru* verbunden.[103] Diesem Verb entspricht hebr. צרף, das im Alten Testament jedoch nur für Metalle, bes. Feinmetalle mit der Bedeutung "schmelzen, läutern" gebraucht wird.[104] In unserem Zusammenhang ist die Tatsache bemerkenswert, dass in zwei neubabylonischen Texten von (*agurru*) *ṣa-*

---

99 Vgl. SALONEN, Die Ziegeleien 124-126; dazu den Textbeleg UET V 468 II 35 *kupra šubšulum* "Asphalt kochen" in CAD K 554b s.v. *kupru* [1.b]. Das Erhitzen des Asphalts geschah im Gegensatz zum Brennen der Ziegel, welches wegen der Gase ausserhalb der Stadt durchgeführt wurde (SALONEN, aaO. 9), notwendigerweise auf der Baustelle.

100 Vgl. die Belege bei Ges.-B.[17] 794.

101 Nach DILLMANN 203 liegt ein "Dat[iv] des Products" vor und bezeichnet שרפה hier "Gebranntes, *d.h.* Brandsteine, Backsteine".

102 Vgl. AHw III 1185a; das Stichwort fehlt bei SALONEN, Die Ziegeleien.

103 Vgl. AHw III 1084 s.v. [G.2.b; N.1.]; CAD Ṣ 102f s.v. *ṣarāpu* A [1.b; 5.]; 113 s.v. *ṣarpu* A [1.b.2'.]; SALONEN, aaO. 197; vgl. bes. die Berufsbezeichnung [lú]*ṣārip agurri* CAD Ṣ 110 s.v.

104 Vgl. HAL III 989f und zuletzt P. COLLINI, Studi sul lessico della metallurgia nell' ebraico biblico e nelle lingue siro-palestinesi del II e I millenio a.C.: SEL 4 (1987) 9-43, bes. 9f.25f.37.

rāpu "Brennen" unmittelbar im Anschluss an *labānu* "Streichen" die Rede ist.[105] Man kann sich fragen, ob das נשרפה לשרפה von Gen 11,3aγ nicht im Anschluss an diesen technischen Sprachgebrauch interpretiert werden sollte, wobei ein unabsichtlicher (bzw. phonetisch durch die tatsächliche Aussprache von *ṣ* als */s(s)/* begründeter) Konsonantenwechsel von akk. *ṣ* zu hebr. שׂ anzunehmen wäre.[106] Der Verfasser von Gen 11,3 hätte dann einen babylonischen Fachausdruck durch das sachlich verwandte und lautlich nahestehende hebr. שׂרף substituiert. Diese Hypothese bedürfte allerdings einer solideren philologischen Abstützung (nicht zuletzt in Form einer grösseren Zahl spätbabylonischer Texte).

Wenden wir uns nun V. 3b und dessen Notiz bezüglich der *Verwendung* der Baumaterialien zu, von deren Herstellung zuvor die Rede war. Wie gesagt weist die Erwähnung von חֵמָר «Bitumen» in V. 3b eindeutig darauf hin, dass bei dem Bau Brandziegel verwendet wurden, da Bitumen nur zusammen mit Backstein gebraucht wurde.[107] Dieser Verbindung von Backstein und Bitumen gilt in V. 3b die ganze Aufmerksamkeit des Verfassers. Ungebrannte Lehmziegel wurden nie zusammen mit Bitumen verwendet. Unter technisch-realienkundlichem Gesichtspunkt betrachtet ist also ganz klar, dass לבנה(ה) in V. 3b *gebrannte* Ziegel (Backsteine) bezeichnet. Dieser Sprachgebrauch fordert eine Erklärung. Denn der Gebrauch der Wurzel *LBN* zur Bezeichnung von Backsteinen ist in altorientalischen Texten sonst nicht belegt. Das Akkadische unterscheidet scharf zwischen den Begriffen *libittu(m)* und *agurru(m)*.[108]

---

105 Vgl. SALONEN, Die Ziegeleien 197; CAD Ṣ 103 s.v. *ṣarāpu* A (1.b). Zu A.T. CLAY, Neo-Babylonian Letters from Erech [Yale Oriental Series 3], New Haven 1919, 125,12 vgl. die Übersetzung von E. EBELING, Neubabylonische Briefe aus Uruk (Beiträge zur Keilschriftforschung und Religionsgeschichte des Vorderen Orients 2), Berlin 1931, 100-103. Der zweite Beleg (TH.G. PINCHES, Inscribed Babylonian Tablets in the Possession of Sir Henry Peek, Bart., London 1888, Nr. 11,5f) ist bes. interessant, da er in die Zeit Nabonids datiert und sich auf Arbeiten in Babylon bezieht: **5** *akī agurru ša šakin ṭēmi ša Bābili* **6** *ilabbinū u iṣarrapū* **7** *agurru ana dullu ša šarri...* **8** *...inamdinū* "Wie/als Backsteinwerk des Statthalters von Babylon sollen sie (es) formen und brennen. Backsteinwerk zum Dienst für den König...sollen sie geben".

106 Prof. K. DELLER (Heidelberg) weist mich auf die Äquivalenz ass. */ṣaluʾu/* und bab. */šulû/* hin. Vgl. auch S. PARPOLA, The Alleged Middle/Neo-Assyrian Irregular Verb **naṣṣ* and the Assyrian Sound Change *š* > *ṣ*: Assur 1/1 (1974) 1-10, bes. 2 mit Anm. 14 und 16.

107 Zum ausschliesslichen Gebrauch von Bitumen mit Backstein vgl. die gängige Verbindung *ina kupri u agurri* im Akkadischen (dazu neben den Wörterbüchern wiederum SALONEN, Die Ziegeleien, bes. 56f). Die von J. NOUGAYROL vorgeschlagene Lesung [*i*]-*na* [ESIR.]UD? (*kupri*) [*ù*] *libitti* (SIG_4!?) in einem Prismenfragment Esarhaddons (Nouveau fragment de prisme d'Asarhaddon relatant la restauration de Babylone: AfO 18 [1958] 314-318, hier 316 IV 25'-27') ist falsch (in der von NOUGAYROL zitierten Parallelstelle [BORGER, Die Inschriften Asarhaddons 23 Ep. 30,22] steht *ina kupri u agurri*!). Archäologisch lässt sich der textlich eindeutige Befund nur bestätigen (Prof. D. OATES [Cambridge], mündlich).

108 Vgl. neben den Wörterbüchern bes. SALONEN, Die Ziegeleien 136-155.

Ein Grund für den eigenartigen Sprachgebrauch könnte darin liegen, dass der Begriff לבנה dem an der Konkretion der דברים אחדים «einerlei Wörter» interessierten Verfasser von Gen 11,3 die Möglichkeit zum Wortspiel bot. Ausschlaggebend dürfte jedoch gewesen sein, dass ihm, da in Palästina die Technik des Ziegelbrennens nicht bekannt war[109], wohl gar kein hebräisches Wort für den "gebrannten Ziegel" zur Verfügung stand.[110] Da mit diesem argumentum e silentio im Bereich der Philologie behutsam umzugehen ist[111], muss darauf hingewiesen werden, dass im modernen Arabisch ein genau entsprechender Sachverhalt bekannt ist: Im Iraq, wo noch heute Brandziegel verwendet werden, nennt man diese *tabūq* "gebrannter (Ziegel)", im Unterschied zu *libn* "Lehmziegel". In Syrien dagegen kennt man Brandziegel nicht; bei archäologischen Ausgrabungen beschäftigte Syrer identifizieren einen Backstein als "gebrannten *libn*".[112] Zwar sind Lehm- und Brandziegel rein optisch auch für Nicht-Spezialisten leicht auseinanderzuhalten, und unter technischem Gesichtspunkt betrachtet sind Backsteine nicht einfach gebrannte Lehmziegel.[113] Doch geht jede Sprache von lokalen Erfahrungen aus. Die moderne syrische Analogie erhellt den gegenüber andern altorientalischen Texten singulären Sprachgebrauch von Gen 11,3b*a*.

Die Brandziegel sollen den Bauleuten von Gen 11,1-9* als Steine gedient haben. Diese auf den ersten Blick problemlose Aussage, offensichtlich für Leser/HörerInnen formuliert, welche mit der Verwendung von Steinen als Baumaterial vertraut waren, ist wiederum nicht ganz einfach zu verstehen (auch wenn die Kommentatoren in der Regel auch über dieses Problem hinweglesen): Denkt der Vergleich an die in Palästina übliche Verwendung von einigen Steinlagen in den Fundamenten oder an das Aufführen ganzer Mauern aus grob behauenen Steinen, eine Bauweise, die im judäischen und samarischen Bergland dominier-

---

109 Vgl. BRL² 364 (K. GALLING) u.v.a., gegen GUNKEL 96; DREWERMANN, Strukturen I 298.

110 So WALTON, The Tower of Babel 55 Anm. 29.

111 Vgl. oben S. 232f!

112 Mitgeteilt von Prof. D. OATES (Cambridge).

113 Vgl. zur Herstellung der Backsteine SALONEN, Die Ziegeleien 34f.119-124. WETZEL, Die Stadtmauern 3, macht die lakonische Feststellung:"Wird ein Lehmziegel gebrannt, so ergibt das einen gebrannten Lehmziegel, aber keinen Barnstein". Es überrascht deshalb nicht, dass in akkadischen Texten nie vom Brennen von *libittu*-Lehmziegeln die Rede ist, geschweige denn davon, dass diese durch Brennen zu *agurru*-Backsteinen würden. Nur zwei späte, von SALONEN aaO. 124 s.v. *kanūnu* (üblicherweise:"Ofen") zitierte Texte scheinen gegen diese Tatsache zu sprechen: Der eine spricht von einem "Ziegelbrennofen" als von einem *kanūnu ša libnāte*, der andere enthält einen Vergleich: *ašra šâtu ana siḫirtīšu ina* SIG_4.MEŠ (*libnāte*) *kīma ašpuk* "jene ganze Stelle füllte ich mit Ziegeln wie einen Ofen". Beidemale kann *libnātu* aber als allgemeiner, *agurru*-Ziegel einschliessenden Kollektivbegriff für "Ziegel" verstanden werden (siehe oben Anm. 96).

te?[114] Zielt er also auf die Verwendung von Backstein und Bitumen in den Fundamenten oder auf deren Verwendung auch in den aufgehenden Mauern ab? Für beide Deutungen liessen sich archäologische Funde aus Mesopotamien und entsprechende Textbelege zur Illustration heranziehen. Angesichts der Nennung von Mörtel in V. 3b*β* ist aber wohl palästinischerseits an das Aufführen ganzer Mauern gedacht, und V. 3b dürfte deshalb auch hinsichtlich der mesopotamischen Bautechnik nicht nur die Fundamentierung, sondern ebenso bzw. wegen deren Sichtbarkeit vor allem die aufgehenden Mauern der in V. 4 genannten Bauten im Auge haben.

In V. 3b*β* (וְהַחֵמָר היה להם לַחֹמֶר) überrascht noch einmal die vom geläufigen akkadischen Sprachgebrauch abweichende Wortwahl[115] mit חֵמָר anstelle von כפר (entsprechend akk. *kupru*[116]) für «Bitumen», dies um so mehr, als כפר in Gen 6,14 (einem anderen Text mesopotamischer Inspiration[117]) gebraucht wird. Die eigenartige Wortwahl dürfte hier wiederum dadurch zu erklären sein, dass allein חֵמָר die Möglichkeit zum Wortspiel mit חֹמֶר bot. Ausserdem war חֵמָר vielleicht ein für Israeliten bzw. Judäer etwas geläufigerer Begriff (vgl. Gen 14,10 mit palästinischem Lokalkolorit; Ex 2,3[118]).

Gen 11,3b*β* stellt fest, dass Bitumen in der mesopotamischen Backsteinarchitektur anstelle von Mörtel verwendet wurde, und impliziert wohl, dass Bitumen bei dieser Bautechnik Mörtel geradezu ersetzte. Dies trifft nun allerdings weder für alle Ausgrabungsorte noch für alle Perioden der Archäologie Mesopotamiens zu. Für die Ausgrabungen in Ur mag gelten, dass Bitumen dort "the usual mortar used with kiln-fired bricks"[119] darstellte, wie WALTON im Anschluss an C.L. WOOLLEY feststellt.[120] Die deutschen Ausgrabungen in

---

[114] Zu Mauertypen und -techniken vgl. den Überblick in BRL^{2} 209-212 (H. WEIPPERT).

[115] Am Rande sei angemerkt, dass diese terminologischen Abweichungen deutlich gegen die von SPEISER vertretene, oben in 5.34. diskutierte Hypothese einer mesopotamischen *literarischen* Vorlage für Gen 11,1-9(*) sprechen.

[116] Vgl. dazu AHw I 509; CAD K 553-555 s.v.; SALONEN, Die Ziegeleien 56f.

[117] Dort in einem Kontext (Abdichten der Arche), in dem die mesopotamische Variante (Gilg. XI 65f) nebeneinander *kupru* und *iṭṭû* verwendet.

[118] In der Sargon-Legende wird an der Ex 2,3 entsprechenden Stelle für das Abdichten des Korbes das Wort *iṭṭû* "Asphalt, (Roh-)Bitumen" verwendet (vgl. CAD I/J 311b [d.]). Dass auch in Gen 11,3b חֵמָר speziell für das dem akk. *iṭṭû* entsprechende Bitumen stehen soll, wie WALTON (The Tower of Babel 29) vermutet, ist jedoch unwahrscheinlich. Zwar steht in der Tat im Akkadischen *kupru* nie neben *libittu* (so WALTON, aaO. 56 Anm. 34), doch ist dies kein Argument: Weil Bitumen überhaupt nie zusammen mit *libittu*-Lehmziegeln verwendet wurde, findet sich auch *iṭṭû* nie zusammen mit *libittu* (*iṭṭû* ist zudem auch nie in Verbindung mit *agurru* belegt; vgl. AHw I 408a; CAD I/J 310-312 s.v.; SALONEN, Die Ziegeleien 55f).

[119] WALTON, aaO. 28.

[120] Ur Excavations. Vol. 5: The Ziggurat and its Surroundings, New York 1939, 99.

Babylon stiessen aber (bei Bauten aus neubabylonischer Zeit) auf eine andere Technik: Bitumen festigte dort oft nur die Ziegel einer Lage horizontal untereinander, wogegen die übereinander liegenden Backsteinlagen durch eine dünne Schicht Lehm- oder Kalkmörtel verbunden waren.[121]

Auch in diesem Detail zeigt sich also möglicherweise eine gewisse Unschärfe von Gen 11,3 hinsichtlich der Wiedergabe realienkundlicher Informationen. Auf solche Unschärfen muss deutlich hingewiesen werden, da die Kommentatoren in der Regel die realienkundliche Präzision der bautechnischen Notizen von Gen 11,3 enthusiastisch überschätzen. Trotz der Unschärfen bleibt allein schon die Tatsache, dass sich der Verfasser bemüht, fremde bautechnische Informationen zu liefern, beachtlich. Allerdings zeigt seine primär durch die Paronomasien und Wortspiele motivierte Wortwahl, dass er nicht nur in ethnographischem Sinne an der fremden Bautechnik an sich interessiert war, sondern dass ihm mindestens ebenso viel an der literarischen Konkretion der דברים אחדים «einerlei Wörter» gelegen war.

Das besondere Profil dieser Notizen zur Herstellung der Baumaterialien und zu deren Verwendung liegt gerade in der *Verknüpfung* von realienkundlicher Information und literarischem Interesse. Man mag in diesem Sinne von einem 'kulturmythischen' Aspekt von Gen 11,1-9(*) sprechen und die Erzählung diesbezüglich mit anderen urgeschichtlichen Überlieferungen vergleichen.[122] Allerdings fallen 'Kulturmythos'-Interpretationen in der Regel weit hinter den Text zurück: So ist etwa gegen GUNKEL[123], SKINNER[124], JACOB[125] u.a. zu betonen, dass

---

[121] Vgl. hierzu bes. WETZEL, Die Stadtmauern 4:"Der Asphalt wurde heissflüssig auf die soeben verlegte Ziegelschicht aufgetragen. Aber die nächsthöhere Ziegelschicht wird nicht unmittelbar darauf gelegt. Es wird vielmehr eine dünne Lage Lehm aufgetragen, und erst darauf kommen die Ziegel der höheren Schicht. (...) Der Asphaltmörtel verkittet also nur die Ziegel der einzelnen Schicht unter sich, bindet sie aber nicht mit der darüberliegenden Schicht." Die vertikale Bindefähigkeit des Bitumens hängt allerdings vor allem von seiner Erhitzung ab. R. KOLDEWEY notiert an anderer Stelle:"An...Orten..., die dem Grundwasser näher lagen und dessen verderblichem Einfluss daher mehr ausgesetzt waren, wurde der Asphalt beim Auftragen so stark überhitzt, dass er dauernd nicht nur an der unteren Ziegelschicht, sondern auch an der oberen ganz fest klebte, so dass die Steine noch heutzutage nicht unzerbrochen voneinander gelöst werden können" (Die Königsburgen von Babylon II [WVDOG 55], Leipzig 1932, 4).

[122] Vgl. etwa EBACH, Weltentstehung und Kulturentwicklung 318ff, der jedoch betont, dass "die Errungenschaft [der Ziegeltechnik] nicht im Zentrum der Erzählung" steht (319).

[123] "Dabei erzählt die Sage die Erfindung des Ziegelbaues, allerdings in höchst naiver Weise; ...das Wort «Ziegel» existiert...nach dem Erzähler eher als die Sache" (94). Vgl. auch DREWERMANN, Strukturen I 298.

[124] "With great naïveté, the (city-)legend describes first the invention of bricks" (225).

[125] "...in der Tat war es eine der folgenreichsten Erfindungen, die je gemacht worden sind. Mit dem fabrizierten Ziegelstein hat sich der Mensch von dem naturgegebenen Stein und seinen Fundstätten emanzipiert, und er kann auch in der Ebene in unbegrenztem Umfange Häuser

von der *Erfindung* des Lehmziegelbaus in Gen 11,1-9 nicht die Rede ist.[126] Ebenso zurückzuweisen sind vorschnell auf theologische Polemik abzielende Interpretationen, wie sie etwa VON RAD[127], CASSUTO[128] und RUPPERT[129] vertreten haben. Dass die in V. 3 genannten Materialien als minderwertig eingeschätzt würden und somit der Bau von vornherein bedroht erschiene, lässt sich dem Text nicht entnehmen. Im Gegenteil: wenn sich die Verwendungsnotiz vergleichshalber auf die in Palästina üblichen Baumaterialien Stein und Mörtel bezieht, setzt sie voraus, dass mit den babylonischen Materialien wie mit den im eigenen Land bekannten durchaus stabile Bauten errichtet werden konnten.[130] Rein technisch betrachtet bietet die Verbindung von Backstein und Bitumen eine Stabilität, die höchsten Anforderungen genügt.[131] Nicht von ungefähr war deshalb diese babylonische Bauweise in der Antike weltberühmt.[132]

Trotz der Betonung des literarischen Interesses und trotz der genannten realienkundlichen Unschärfen sollte dem Verfasser von Gen 11,3 genauere Kenntnis mesopotamischer Bautechniken nicht abgesprochen werden. Im Gegenteil: die Unschärfen halten sich in Grenzen und betreffen primär die Wortwahl, welche ja, wie wir gesehen haben, nicht nur den Kriterien bautechnischer Präzision zu entsprechen hatten.

Die in den Kommentaren übliche Annahme, der Verfasser von Gen 11,3 habe mesopotamische Bauten wohl selbst gesehen, kann m.E. durchaus aufrechterhalten werden. Die Notizen sind zu detailliert, als dass ihr Autor die meso-

---

und Städte bauen. Mit dem Ziegel beginnt die Kultur, die grosse Menschenmassen zusammenführt, er ist der Baustein der Großstadt" (298).

126 So zu Recht CASSUTO 240.

127 "So vergänglich und unzureichend war das Material, das die Menschen zu ihrem Riesenunternehmen verwendet haben!" (124).

128 "The irony in the words is manifest: Behold the things that formed the object of their boasting and self-glorification – buildings of bricks, which stand today and tomorrow are in ruins. (...) They did not realize – so the Bible informs us in its ironic note – that they were using substitutes..." (241f; vgl. 230). Auch WENHAM 239 spricht zu Unrecht von einem "implied disparagement of babylonian materials (we use stone; they have only brick!)".

129 "Wagemut..., aus einem so hinfälligen Material wie aus gebranntem Lehm verfertigten Steinen (3) eine Riesenstadt und einen Riesenturm (4) zu bauen" (130).

130 Vgl. für die sprichwörtliche Festigkeit von Ziegelwerk (hier sogar Lehmziegel!) die in palästinischen Amarnabriefen mehrfach überlieferte Metapher: *u tinammušu labittu ištu šupal tappātīši u anāku lā inammušu ištu šupal šēpē šarri bēlīja* "Selbst wenn ein Lehmziegel sich unter einem anderen verschieben würde (was geradezu ausgeschlossen ist), so würde ich mich doch nicht von unter den Füssen des Königs, meines Herrn, entfernen" (EA 296,17f; 266,20; 292,13; vgl. MORAN 491.521.526).

131 Vgl. LUCAS, Studies in Ancient Technology I 66-74.

132 Vgl. Herodot I 179; Xenophon II 4,12; Vitruv I 5,8; Strabo 16,738; Dio Cassius 68, 27 u.a.; dazu LUCAS, aaO. I 70f. So mag in Gen 11,3 durchaus "das leise Staunen des Erzählers" anklingen, wie ZIMMERLI 400 schreibt.

potamische Bauweise *ina kupri u agurri* nur vom Hörensagen gekannt hätte – allerdings lässt sich auch in dieser Frage keine Sicherheit gewinnen.

Genauer zu prüfen bleibt jedoch, *wo*, d.h. an welcher Art von Gebäuden der Verfasser bzw. sein Informant Backstein und Bitumen gesehen haben könnte. In welcher Weise und im Bereich welcher Bauten wurden in Mesopotamien Backstein und Bitumen überhaupt verwendet? Diese Frage wird in der exegetischen Literatur zu Gen 11,1-9 häufig gar nicht gestellt[133] oder dann nur unzulässig verallgemeinernd beantwortet.[134] Sie ist nicht zuletzt erheblich, weil sie einen Datierungshinweis für die mit Gen 11,3 zusammenhängende Bearbeitung von Gen 11,1-9* liefern könnte, und weil sie gleichzeitig zum Problem der Bestimmung des in V. 4 genannten Bauprojekts «Stadt und 'Turm'» überleitet.

Eine umfassende Darstellung der Verwendung von Backstein und Bitumen in der mesopotamischen Architektur kann an dieser Stelle nicht geboten werden. Partielle Anlagen *ina kupri u agurri* wie Baderäume, Brunnen oder Entwässerungsrinnen, aber auch Fussböden, Pflasterungen, Plattformen, Treppen(verschalungen) usw. sind angesichts der Formulierung von Gen 11,3, die auf eine grossflächige Verwendung der beiden Materialien abzielen dürfte, ohnehin nicht in Betracht zu ziehen. Beschränkt man sich auf Monumentalbauten, so geben mesopotamische Texte und archäologische Ausgrabungen hinsichtlich der Verwendung von Backstein und Bitumen zwar keine ganz eindeutigen, aber doch immerhin tendenziell übereinstimmende Auskünfte:

1. Die Bauweise *ina kupri u agurri* ist zwar für die *süd*mesopotamische Architektur typisch, insofern sie Rohstoffe benutzt, die gerade dort leicht beschaffbar waren, sie hat aber, sieht man von Monumentalbauten der Kassiten, welche relativ häufig mit Backsteinverschalungen versehen sind[135], und von den Baumassnahmen Nebukadnezzars II. in Babylon ab, der traditionellen Lehmziegelbauweise nie den Rang streitig gemacht hat. Letztere ist schon aus ökonomischen Gründen stets die üblichere Bautechnik geblieben.

---

[133] Eine qualifizierte Ausnahme stellt RAVN, Der Turm zu Babel 358, dar.

[134] Die Aussage etwa, "the Babylonians used mortar only for the interior parts of the buildings, and any one looking from outside saw only bricks and asphalt" (CASSUTO 241; vgl. schon DILLMANN 203; DRIVER 135), ist in dieser Allgemeinheit sicher falsch.

[135] Vgl. etwa HEINRICH, Tempel und Heiligtümer 222 (der Innin-Tempel in Uruk "besteht im Gegensatz zu dem sonst bei Kultbauten üblichen Brauch, aber wie oft zur Zeit der Kassiten, ganz aus Backsteinen"). 223 (Ziqqurrat von *ʿAqar Qūf*). 226 (Ziqqurrathof; "Kurigalzu verwendet häufig, auch für aufgehendes Mauerwerk, gebrannte Ziegel"). 227 (kassitischer Ningal-Tempel in Ur; die spätbabylonische Anlage Nabonids dann wieder ganz aus Lehmziegeln, vgl. ebd. 319). 231 (ein kleineres Heiligtum in Ur). 232 (Ningizzida-Tempel in Ur, "die Aussenmauern...aus Backsteinen hergestellt, und zwar in der bei den Kassiten beliebten Schalenbauweise").

2. Die Bauweise *ina kupri u agurri* ist bei aufgehenden Mauern vornehmlich für Bauten ziviler Art eingesetzt worden ist: königliche Palastanlagen[136], Stadtmauern und Befestigungstürme[137], Kaianlagen am Fluss[138] und Kanäle[139], vereinzelt auch bei Privathäusern[140]. Bei Tempeln sind Brandziegel und Bitumen eher selten[141]; für kultische Bauten mit ihrer besonderen Tendenz zur Tra-

---

136 Für Babylon besonders gut dokumentiert: vgl. LANGDON, aaO. 94f III 27ff; 114f II 1ff; 116f II 36ff; 118f III 14ff; 136f VII 34ff; 138f VIII 54ff; 172f VIII 45ff; 188f II 28ff; 198f Nr. 31; 200f Nr. 36; 204ff Nr. 46 (alle Nebukadnezzar II.; drei Paläste, die sog. 'Südburg', die 'Hauptburg' und den 'Sommerpalast' [= *Bābil*; vgl. den Überblick bei HEINRICH, Paläste 198-229]; ebd. 199:"das Mauerwerk der Paläste besteht durchweg aus gebrannten Ziegeln"); 212f II 15ff (Neriglissar).

137 Vgl. etwa die von Salmanassar III. erwähnten Turmverstärkungen der Stadtmauer von Assur (WdO 2/1 [1954] 44f u.R. 1f, zitiert in CAD A/1 162a [1.d.]), die beiden von Sanherib restaurierten Mauern der Stadt Kakzi (LUCKENBILL, The Annals of Sennacherib 155) und die in neubabylonischen Inschriften genannten Stadtbefestigungen: LANGDON, aaO. 74f II 12ff. 22ff; 82f I 15ff; 84f I 12ff; 86f II 3ff; 90f I 42ff; II 5ff; 108f 25ff.35ff; 116f 31ff; 118f III 3ff; 198f Nr. 32 u.ö. (Nebukadnezzar II. in Babylon und Borsippa).

Die von Tiglatpileser I. zerstörten, aus *agurru*-Ziegeln gebauten Mauern und Türme der Städte Ḫunusu und Kipšuna im nordöstlich von Assyrien am Oberen Zab gelegenen Lande Qumanu (KING, Annals 79.81; vgl. ARI II 15 § 38f) beweisen, dass Brandziegelmauern nicht nur im mesopotamischen Kernland bekannt waren.

138 Vgl. ARI I 63ff (§§ 413.418.423.427; Adadnirari I.); ARI II 56 (§ 251; 'Broken Obelisk', Assurbelkala?); LANGDON, aaO. 72f,23-45; 106f II 61ff; 180f II 8ff u.ö. (Nabupolassar und Nebukadnezzar II. in Babylon); 74f II 22ff; 108f II 35ff; 134f VI 57ff; 180f II 32ff (Nebukadnezzar in Borsippa); 108f II 56ff; 170f VII 59f; 182f II 51ff (Nebukadnezzar II. in Kutha); 212f II 6-9 (Neriglissar in Babylon).

139 LANGDON, aaO. 64f Nr. 2 II 10-12 (Nabupolassar); 88f Nr. 8 11ff; 160f VII 54ff (Libilḫegalla, Nebukadnezzar II.); 106f II 8ff; 162f V 37f; 180f II 19ff (Araḫtu, Nebukadnezzar II.); 212f II 6ff (Neriglissar).

140 Von den Grabungen WOOLLEYs in Ur sind zweigeschossige Wohnhäuser bekannt, deren erstes Stockwerk aus Backstein, das zweite Stockwerk aus ungebrannten Ziegeln gebaut war (vgl. B. HROUDA, Vorderasien I. Mesopotamien, Babylonien, Iran und Anatolien [Handbuch der Archäologie], München 1971, 151f). Textbelege:"Wenn ein Haus mit (Roh-)Bitumen (*iṭṭû*), Asphalt (*kupru*), Backstein (*agurru*), Gipsverputz (oder) Lehmverputz überzogen ist..." (CT 38 17:92; CT 40 2:47, zit. nach CAD A/1 161a s.v. *agurru* [1.b.]) sowie zwei Sprichwörter:"Ich sitze in einem (fest) aus Bitumen und Backstein gebauten Haus, trotzdem fällt mir ein Klumpen Ton von oben auf den Kopf" (BWL 243.249 [K. 4347+ III 50-55]). "Ein hungriger Mann bricht auch durch eine Mauer aus Backstein ein" (ebd. 235 [K. 4207 19f]; vgl. SALONEN, Die Ziegeleien 149).

141 Ausnahmen, gegen die (hier nicht im Einzelnen aufzuführende) Hunderte von Tempelbauberichten und zahlreiche ausgegrabene, nur aus Lehmziegeln erbaute Tempel stehen, sind etwa der altbabylonische Ningizzida-Tempel in Ur (HEINRICH, Tempel und Heiligtümer 191: "das Aufgehende aus - *ausnahmsweise* - gebrannten Ziegeln" [Hervorhebung von mir]), die in Anm. 135 genannten kassitischen Tempelbauten, der neubabylonische Tieftempel von Uruk

dition[142] scheint im Gegenteil die Wahrung der Lehmziegelbauweise signifikant zu sein. Auch bei Ziqqurratanlagen ist die Bauweise *ina kupri u agurri* nicht häufig, wenngleich mehrfach belegt.[143]

Die Diskrepanz zwischen zivilen und kultischen Bauten ist allerdings etwas weniger stark, wenn man die Materialnotizen von Gen 11,3 nicht nur auf die aufgehenden Mauern einschränken, sondern ebenso auf die oft sekundär angebauten Stützmauern (akk. *kisû*) monumentaler Bauten beziehen will, welche auch bei Sakralanlagen häufig aus Backsteinen bestanden.[144]

3. Die Materialnotizen von Gen 11,3 dürften die Babel-'relecture' tendenziell in die neubabylonische Zeit datieren, näherhin in die Zeit Nebukadnezzars II.,

---

(HEINRICH, aaO. 280) sowie kleinere Schreine, in denen offenbar Göttersymbole aufbewahrt wurden, wie das *bīt agurrim* Kudurmabuks und das *bītu ša agurri* Tiglatpilesers I. (ähnliche Strukturen scheinen bis in die Zeit Sanheribs belegt zu sein; vgl. CAD A 162a [1.d.]). Unter Nebukadnezzar II. wird die Backsteinbauweise auch für Kultbauten vermehrt eingesetzt: vgl. die Baumassnahmen an Neujahrsfesthaus (LANGDON, aaO. 128f IV 7ff), Enigpakalamsumma (Nabû; ebd. 128f IV 18ff; 164f V 63ff), Esakudkalama (Šamaš; ebd. 128 IV 29ff), Esabe (Gula; ebd. 128f IV 38ff; 164 V 70ff) und Eḫarsagila (Gula-Ninkarrak; ebd. sowie 76f III 5ff.36f), alle in Babylon. Diese zuletzt genannten Bauten wurden schon von RAVN, Der Turm zu Babel 358, zu Recht als *Ausnahmen* bezeichnet.

142 Sie kann u.a. dadurch zum Ausdruck gebracht werden, dass das Mauerwerk als *ina šipir* *dLibittu* "nach dem Werk des (vergöttlichten) Lehmziegels" ausgeführt bezeichnet wird. Brandziegel dagegen werden "in der Technik des Töpfergottes (*dPaḫāru* [DUG+SÌLA+BUR])" hergestellt (CAD A/1 161b [1.b.2'.]).

143 Vgl. HEINRICH, Tempel und Heiligtümer 223 (kassitische Ziqqurrat von *ʿAqar Qūf*); LANGDON, aaO. 60ff II 11 (Backsteinmantel von Etemenanki, Nabupolassar; vgl. oben S. 222f); 98f II 3ff; 114f I 38ff; [WETZEL/]WEISSBACH, Das Hauptheiligtum 42f.46f (Backsteinmantel von Etemenanki [vgl. oben S. 224] und Euriminanki, der Ziqqurrat von Borsippa, Nebukadnezzar II.); vgl. auch HEINRICH, Tempel und Heiligtümer 240f (Ziqqurrat von Čoga Zanbil). Dass diese Bauweise auch bei Ziqqurratanlagen durchaus nicht üblich war, zeigt die von der Restauration der Ziqqurrat von Ur berichtende Inschrift Nabonids, worin dieser die Bauweise *ina kupri u agurri* dadurch legitimiert, dass er sagt, er habe den Mantel "wie in alter Zeit" ausgebessert (LANGDON, aaO. 250f Nr. 5 24ff). In der Tat besass die Ziqqurrat von Ur schon zur Zeit Urnammus (um 2100a) einen Backsteinmantel. "Das ist ungewöhnlich, denn für Bauten sakralen Gepräges hat man sonst nur ungebrannte Lehmziegel verwandt" (HEINRICH, Tempel und Heiligtümer 143).

144 Vgl. dazu AHw I 487f; CAD K 429f s.v. (Belege *ina kupri u agurri* für Takil-ilissu von Malgium [altbab.; siehe unten S. 386f], Kassitenkönige des 15./14.Jhs. namens Kadašman-Enlil und Burnaburiaš [CAD A/1 161a [1.b.1'.], Nebukadnezzar II. (LANGDON, Die neubabylonischen Königsinschriften 84f Nr. 6; 204f Nr. 43: É-maḫ) und Neriglissar (ebd. 216 II 26: Schatzhaus von Esagila).

von dessen Baumassnahmen in Babylon weitaus die meisten Textbelege und archäologischen Befunde für die Bauweise *ina kupri u agurri* stammen.[145]

8.3. עיר ומגדל «Stadt und Zitadelle»

Das Bauprojekt der Menschen wird in der Erzählung dreimal ausdrücklich benannt: in V. 4aβ als עיר ומגדל, in V. 5aβ mit nota accusativi als את־העיר ואת־המגדל sowie in V. 8b nur als העיר. An der letztgenannten Stelle, wo gesagt wird, dass die Menschen zu bauen aufgehört hätten, ist im hebräischen Text vom 'Turm' keine Rede. Textkritische Überlegungen sprechen dagegen, ihn mit LXX u.a. nachzutragen.[146] Noch einmal sei deshalb betont, dass die Interpretation der Erzählung von der einseitigen und durch den Text nicht gedeckten Konzentration auf den 'Turm' freigehalten werden muss. Die Bezeichnungen 'Turmbauerzählung', 'Turmbau zu Babel' u.ä. sollten deshalb nur als Hinweis darauf verwendet werden, dass die Interpretationsgeschichte bis hin zu den jüngsten exegetischen Studien zu Gen 11,1-9 üblicherweise den 'Turm' gegenüber der «Stadt» privilegiert hat, dabei aber einem Missverständnis erlegen ist. Das dominierende Objekt des Bauens ist nach dem MT eine «Stadt»; der 'Turm' ist nur ein Bestandteil (wenngleich ein offenbar wichtiger) dieser «Stadt».[147]

---

[145] Zum Vergleich: Die Ausgabe LANGDON enthält für die Bauweise *ina kupri u agurri* bei Nebukadnezzar II. über 90 Textbelege, gegen 2 für Nabupolassar (+ 8 indirekte Belege in Inschriften Nebukadnezzars II.), 3 für Neriglissar und 1 für Nabonid! Natürlich ist zu berücksichtigen, dass für Nebukadnezzar insgesamt wesentlich mehr Inschriften vorliegen als für die anderen Könige (bei LANGDON 52, für Nabupolassar 5, Neriglissar 3, Nabonid 15). Doch bleibt die Diskrepanz auch mit dieser Einschränkung durchaus statistisch signifikant, insofern sich die Belege bei Nebukadnezzar auf über 20 verschiedene Bauobjekte beziehen (gegen 5 für Nabupolassar, 3 für Neriglissar, 1 für Nabonid). Man versteht von daher die Vermutung O. REUTHERs (zitiert bei HEINRICH, Paläste 199), dass gegen Ende der Regierungszeit Nebukadnezzars II. die Asphaltquellen von *Ḫīt* wohl nicht mehr genug Asphalt liefern konnten und deshalb Bitumen zunehmend durch Kalkmörtel als Bindemittel ersetzt wurde.

[146] Vgl. oben S. 18 (13).

[147] So auch JACOB 301; CASSUTO 226 (§ 2):"The tower is only a detail in the episode".

Etymologisch scheint hebr. עיר «Stadt»[148] mit der homonymen Verbalwurzel verwandt zu sein, welche "schützen, behüten" bedeutet.[149] Wenn sich auch nichts Sicheres über eine 'Grundbedeutung' des Wortes sagen lässt, so sollte man doch "bei *ʿîr* an irgendeine Form von Befestigung denken. (...) Jede Siedlung, mehr oder weniger permanent bewohnt, geschützt durch die Errichtung einer 'Burg' oder einer einfachen Umwallung, kann *ʿir* genannt werden."[150] "Die Befestigung ist semantisches Proprium, das mit *ʿîr* bezeichnete Siedlungen von unbefestigten Siedlungen abhebt."[151] Damit gehören *Schutz* und *Sicherheit* innerhalb fester Mauern oder einer einfachen Umwallung zu den wesentlichen Konnotationen von עיר.[152]

Die Umwallung einer Stadt definiert diese als einen eindeutig *umgrenzten* Bereich. Man geht in eine Stadt hinein (בוא, הלך) bzw. aus einer Stadt hinaus (יצא). Man wohnt (ישב) in einer Stadt. *Innen und Aussen* sind also räumlich klar zu unterscheiden. Wer ständig in einer Stadt wohnt, gehört zu den "Leuten der Stadt" (אנשי־העיר; Gen 19,4; 24,13; Ri 6,27.28.30; 14,18; 1 Sam 5,9; 2 Sam 11,17; 2 Kön 2,19; 23,17 u.ö.) bzw. zu den "Bürgern der Stadt" (ישבי־העיר; Dtn 13,14.16; Jer 21,6 u.ö.). Wer in eine Stadt kommt, untersteht der besonderen Gerichtsbarkeit dieser Stadt (vgl. die Asylstädte), kann aber auch den besonderen Sitten dieser Stadt ausgeliefert sein (vgl. Gen 19; Ri 19), weshalb man sich denn gelegentlich nur zögernd in eine Stadt begibt (vgl. auch die Erzählungen von der 'Gefährdung der Ahnfrau' Gen 12,10-19; 20; 26,1-11). Wer auf freiem Feld bedroht ist, kann aber in eine Stadt fliehen und dort *Schutz* finden; dies gilt ganz besonders in Kriegszeiten (vgl. Jos 10,20; Lev 26,25; Jer 4,5; 8,14; 35, 11).

Befestigte Städte können im Hebr. durch verschiedene Ausdrücke näherbestimmt werden: עיר בצורה "unzugängliche Stadt" (Jes 27,10; 2 Sam 20,6); עיר מבצר "stark befestigte Stadt, Festungsstadt" (Jos 19,29; 1 Sam 6,18; 2 Kön 3,19; 10,2; 17,9; 18,8 u.ö.); עיר חומה "ummauerte Stadt" (Lev 25,29f); ערים בצרות חומה "ummauerte Festungsstädte" (Dtn 3,5); עיר דלתים ובריח "Stadt mit Toren und Riegeln" (1 Sam 23,7); oder einfach עיר גדלה "grosse Stadt" (Jos 10,2; Jer 22,8; 1 Kön 4,13 u.ö.).

Dass befestigte Städte als *mächtig* empfunden werden können, zeigen besonders deutlich die Texte, welche die in Kanaan einwandernden, ärmlichen, wenig gerüsteten Israeliten den Städten Kanaans gegenüberstellen: Die Städte sind "befestigt und sehr gross" (Num 13,28), "gross und

---

148 Zu עיר vgl. ThWAT VI 43-60 (E. OTTO); UEHLINGER, "Zeichne eine Stadt..." 171f; vgl. auch ThWNT VI 522 (H. STRATHMANN); BHH III 1847 (S. HERRMANN); WALLIS, Die Stadt 133; B.Z. ESHEL, The Semantics of the Word *ʿîr* in the Language of the Bible: BethM 18 (1972-1973) 327-341.423f.

149 Vgl. HAL III 776.

150 A.R. HULST in THAT II 268f.

151 E. OTTO, aaO. 47.

152 Manche Autoren nehmen eine Verwandtschaft von hebr. עיר "Stadt" und bibl.-aram. קיר "Mauer, Wand" (vgl. hebr. קריה "Stadt" im Sinne einer ummauerten Siedlung) an und postulieren einen Konsonantenwechsel von hebr. ע zu aram. ק. Allerdings kann hebr. עיר auch nomadische Siedlungen (1 Sam 15,5; 30,29) bzw. Siedlungen in der Steppe (Jes 42,11 neben חצרים) bezeichnen, bei denen wir wohl kaum mehr als eine notdürftig schützende Umhegung voraussetzen dürfen.

himmelhoch befestigt" (Dtn 1,28; 9,1; vgl. 3,5; 6,10)[153] und erschrecken das Volk zunächst derart, dass es nach Ägypten zurückkehren will. Nur durch Wunder oder Kriegslisten können solche Städte in die Hand der Israeliten gefallen sein (vgl. Ri 1,22-26; Jos 6,1-21; Jos 7,1-8,29; 9,1-27).[154]

Städte können auch durch ihre besondere Beziehung zum Königtum als Orte von *Macht und Herrschaft* verstanden werden (vgl. עיר הממלכה in 1 Sam 27,5 und עיר המלוכה in 2 Sam 12, 26; vgl. Gen 10,10-12). Jerusalem, die Residenzstadt JHWHs und des judäischen Königs, ist für einen Judäer העיר "die Stadt" schlechthin (vgl. 2 Sam 15,25; 1 Kön 8,44.48; Jer 8,16; Klgl 1,19; 2,12; Ez 7,23; 9,4.9; Mi 6,9; Zef 3,1; Neh 2,3; 11,9[?]). Jerusalem ist die "schützende Decke" (?, מסך) Judas (Jes 22,8), eine wohlgebaute, fest zusammenhaltende Stadt; innerhalb seiner Bastionen darf man sich Heil und sorglose Sicherheit wünschen (Ps 122,3.7). Der Psalmist kann zuversichtlich dazu auffordern, die Türme (מגדלים) Jerusalems zu zählen, seine Bastionen (Glacis?; חיל) zu betrachten und seine Paläste (ארמנות) zu bestaunen (Ps 48,13f; vgl. Jes 33,18). "Wir haben eine starke Stadt", singt noch ein nachexilisches Jerusalemlied (Jes 26, 1). Wenn in Sach 2,9 JHWH als "feurige Mauer" für Jerusalem bezeichnet wird, das deshalb keiner anderen Mauern mehr bedarf, so wird damit wieder anders noch einmal die Sicherheit, welche diese 'Stadt par excellence' bieten kann, unterstrichen.

Konnotiert עיר "Stadt" Macht und Sicherheit, so ist es nicht erstaunlich, dass man im AT neben königskritischen und sozialkritischen Tex-ten auch spezifisch stadtkritische findet, gehen doch "Stadt und menschliches Sicherheitsstreben, Herrentum, Machtkonzentration und Auflehnung gegen Gott"[155] nicht selten zusammen. Dazu braucht man allerdings nicht gleich Gen 11,1-9 zu bemühen. Besonders die Sozialkritik der Propheten ist gegen die Stadt und ihre Verderbnisse gerichtet (Am 4,1-3; Mi 6,9-14; Jes 3,16-24; 5,8-25; Hab 2,12 usw.). Die durch Mauern geschützte Stadt kann die Israeliten zur Selbstsicherheit, d.h. nach dtr Theologie zum Abfall von JHWH, verleiten (Dtn 28,52).[156]

מגדל 'Turm' kann seinerseits, wie bereits erwähnt[157], mancherlei verschiedenartige Bauten bezeichnen: alleinstehende Wachtürme auf den Feldern bzw. in den Weinbergen, alleinstehende oder mit nur bescheidenen zusätzlichen Bauten verbundene Wehr- und Festungstürme ebenfalls im freien Land, Wehrtürme, die mit Stadtmauern in Verbindung stehen, oder, im Sg., eine ganze Zitadelle, d.h. die Akropolis auf dem höchsten Punkt einer Stadt.

Da das Wort מגדל 'Turm' in Gen 11,4f in engster Verbindung mit עיר auftritt, sind für unsere semantische Präzisierung jene Stellen bes. interessant, an denen

---

153 Zu dieser Metapher siehe 5.32., bes. S. 240, und 8.4.

154 Es gehört zu den stereotypen Bildern der Fluchzeit, dass dann die Stadt zur Ruine wird (Lev 26,31.33; Jes 6,11; 24,10.12; 25,2; Jer 22,5; Klgl 2,5 u.ö.).

155 A.R. HULST in THAT II 270.

156 Vgl. Spr 10,15 (der Reiche fühlt sich in seinem Besitz geborgen wie im Schutz einer festen Stadt). Das Bekenntnis des Psalmisten, wonach "der Wächter umsonst wacht, wenn nicht JHWH die Stadt behütet" (Ps 127,1), stellt eine Art 'dialektische Theologie' dar und setzt voraus, dass die bewachten Mauern einer Stadt ihren Bewohnern in der Regel schon ein ganz gehöriges Sicherheitsgefühl gaben.

157 Zu מגדל 'Turm' allein vgl. oben 5.31.

מגדל im Sg.(!) in terminologischer Verbindung mit עיר bzw. in narrativ-sachlicher Verbindung mit einer Stadt vorkommt.

Besonders instruktiv ist in Ri 9,46f.49 der Fall des מגדל der Stadt Sichem: Dieser liegt offenbar innerhalb der Stadt und widersteht auch nach der Einnahme der Stadt weiterhin dem belagernden Abimelech. Im מגדל Sichems halten sich zur Zeit der Belagerung angeblich etwa 1000 Menschen, Männer und Frauen, auf; ein Teil von ihnen wird als בעלי מגדל־שכם bezeichnet und dürfte die im מגדל wohnende Oberschicht der Stadt darstellen.[158] Innerhalb des מגדל von Sichem befindet sich auch der Tempel des El-Berit. Es geht aus diesen Angaben ziemlich deutlich hervor, dass es sich bei diesem מגדל um die den Haupttempel und den Stadtpalast, vielleicht auch noch andere Gebäude[159] umfassende Zitadelle von Sichem, eine Art Festung innerhalb der ummauerten Stadt, handelt.[160]

---

[158] Vgl. REVIV, Non-Israelite Cities 195f ("the ruling group in Shechem, the city's executive"); vgl. DERS., The Government of Shechem in the El-Amarna Period and in the Days of Abimelech: IEJ 16 (1966) 252-257.

[159] Unklar ist, wie das Wort (בית אל ברית) צריח aufzufassen ist. LXX übersetzt in V. 46 und 49 *ὀχύρωμα* "Festung, Burg, Zitadelle", Syr in V. 49 *qrjt'* "Festung, Zitadelle". Nach Qimḥi ist צריח wie מגדל aufzufassen. Diesen Übersetzungen schliesst sich nun SOGGIN, Judges 191, an. Vielleicht handelt es sich aber um vom Kontext her determinierte Wiedergaben (vgl. nur Syr, die צריח in V. 46 mit *psk* "schneiden" in Verbindung bringt und auf den "Bund" am Versende bezieht, ähnlich Vg; vom "Bundschliessen" [למגזר קים] spricht auch TgJ, der aber das Stichwort צריח beibehält). In 1 Sam 13,6 bezieht sich צריח (צרחים in einer Reihe nach מערות וחוחים וסלעים und vor ברות) offenbar auf Höhlen, Felsspalten o.ä. (LXX *βοθροις*), weshalb man sich den צריח des Tempels von Sichem oft als eine Art "Krypta" vorgestellt hat. Entscheidend ist hier wie dort, dass der צריח bzw. die צרחים Schutz bieten sollen.

[160] In der Sekundärliteratur nimmt man häufig an, es handle sich beim מגדל־שכם um eine von Sichem getrennte Ortslage ausserhalb der Stadt; vgl. bes. J.A. SOGGIN, Bemerkungen zur alttestamentlichen Topographie Sichems mit besonderem Bezug auf Jdc. 9: ZDPV 83 (1967) 183-198, bes. 191f.195-197; Judges 191-193; V. FRITZ, Abimelech und Sichem in Jdc. IX: VT 32 (1982) 129-144, bes. 141. SOGGIN argumentiert mit archäologischem Befund, wonach der bei den amerikanischen Ausgrabungen untersuchte MB(-SB)-zeitliche "Tempel von Sichem weder einen Raum besitzt, der mit dem צריח von V. 46.49 in Verbindung gebracht werden kann, noch stratigraphisch in das v. 46ff. dargestellte Bild hineinpasst" (1967: 195f). Letztere Bemerkung zielt offenbar auf das Fehlen von "klaren Zeichen der Zerstörung aus dieser Zeit" ab (ebd. 192). Dass sich die Vorstellung, die man sich im 1.Jt. vom מגדל־שכם machte (ungefähr tausend Männr und Frauen im צריח des Tempels!), nicht am baulichen und stratigraphischen Befund der MB und SB verifizieren lässt, muss jedoch nicht überraschen. Stichhaltiger, da zunächst nur vom Text ausgehend, ist SOGGINs Argument, der מגדל־שכם müsse sich in einer gewissen Entfernung von der Stadt befunden haben, da sonst die Übermittlung von Nachrichten (וישמעו in V. 46, ויגד in V. 47) "absurd" wäre. In der Tat würde man zumal in V. 46 eher ויראו erwarten; doch kann וישמעו als Stilmittel verstanden werden, das die Abgegrenztheit des Akropolisbezirks unterstreichen soll. SOGGINs jüngster Vorschlag, den מגדל־שכם mit der von A. ZERTAL auf dem Ebal ausgegrabenen Gebäudestruktur zu identifizieren (The Migdal Temple, migdal šᵉkem Judg 9 and the Artifact on Mount Ebal, in: M. AUGUSTIN/K.-D. SCHUNCK,

In Ri 9,51f ist ferner vom מגדל der Stadt Tebez, einem מגדל־עז, die Rede, der ebenfalls innerhalb der Stadt (בתוך־העיר) gelegen ist und als Fliehburg[161] für "alle Männer und Frauen" und für die בעלי העיר dient.[162] Dazu lässt sich Ri 8,(9.)17[163] vergleichen, wo das Niederreissen des מגדל der Stadt Penuel durch Gideon parallel steht zur Vernichtung der אנשי־פנואל, der freien Bürger der Stadt.[164] Mit dem מגדל der Stadt Jesreel in 2 Kön 9,17 dürfte ebenfalls die Zitadelle im Innern der Stadt gemeint sein, die u.a. den Winterpalast der Könige von Israel umfasste.[165]

Nach D. KELLERMANN bezeichnet מגדל im Sg. in vorexilischen Texten in der Regel die «Zitadelle» einer Stadt, den meist eigens befestigten Stadtbereich, in welchem sich neben dem königlichen Palast auch die wichtigsten Kult- und Verwaltungsgebäude befanden.[166] Nur im Falle von Jes 2,15, wo מגדל im Sg. parallel zu חומה steht, aber in einer kollektiven Konstruktusverbindung (כל־מגדל

Hg., "Wünschet Jerusalem Frieden". Collected Communications to the XIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament... [BEATAJ 13], Frankfurt/M. u.a. 1988, 115-119; ebenso N. NA'AMAN, Migdal-Shechem and the House of El-berith: Zion 51 [1986] 259-280), kann kaum weiterführen, da diese Struktur mit keiner grösseren Siedlung (V. 49 spricht wie gesagt von "ungefähr tausend Männern und Frauen"!) in Verbindung steht.

Weder die Tatsache, dass sich der am Abhang bzw. unterhalb des Zalmon-Bergs befand, dessen Lokalisierung ohnehin umstritten bleibt, noch der "Gang der Handlung" (FRITZ) in Ri 9 (womit wohl vor allem die in V. 45 berichtete Zerstörung der Stadt gemeint sein dürfte) zwingen zur Annahme zweier getrennter Lokalitäten. Wichtig ist CRÜSEMANNs Hinweis, dass Ri 9,45.46ff und 50.51ff parallel formuliert sind:"In beiden Fällen wird die Einnahme der eigentlichen Stadt nur knapp und summarisch (V. 45.50), der Kampf gegen die letzte Zufluchtstätte aber ausführlich dargestellt" (Widerstand 33).

161 Vgl. מגדל־עז in Spr 28,10; Ps 61,4.

162 Auch hier bezeichnet die Wortverbindung בעלי העיר wohl die Oberschicht der (nicht-israelitischen) Stadt; vgl. REVIV, Non-Israelite Cities 195.

163 Diese Stelle wurde schon von Philo zur Deutung des מגדל von Gen 11,4f als "Akropolis" herangezogen (siehe oben S. 157)!

164 Zu den אנשי־סכות (Ri 8,5) und den אנשי־פנואל vgl. REVIV, Non-Israelite Cities 193f ("popular assemblies encompassing free and permanent citizens").

165 Vgl. hierzu zuletzt H. OLIVIER, A Tale of Two Cities. Reconsidering Alt's Hypothesis of two Capitals for the Northern Kingdom: NGTT 28 (1987) 2-19.

166 In ThWAT IV 641-646, bes. 644. Seitens der Archäologie liessen sich als Beispiele für EZ II – Zitadellen etwa die Akropolis von Jerusalem und von Samaria, der Palast 1723 in Megiddo IVB-VA, der Palast 338 in Megiddo IVA, die Zitadellen von Hazor, Lachisch, *Ḫirbet el-Merǧame*, *Tell el-ʿOrēme* Str. I (HÜBNER, Wohntürme 23-30) u.a., bei den Nachbarn etwa die Zitadellen von Ekron oder *Buṣēra* nennen (vgl. zusammenfassend H. WEIPPERT, Palästina in vorhellenistischer Zeit [Handbuch der Archäologie. Vorderasien II/1], München 1988, 442f. 460f.518–530.532-540.597-603).

|| כל־חומה)[167], sind Zweifel angebracht; vergleichbare Stellen wie Jes 30,25 und Ez 26,4.9, wo jeweils pluralisch formuliert wird, legen den Schluss nahe, auch in Jes 2,15 sei von Mauertürmen die Rede. An den restlichen, oben genannten Stellen bezeichnet מגדל jedoch ganz deutlich die Zitadelle. Von daher ist es naheliegend, עיר ומגדל auch in Gen 11,4f als Bezeichnung von «Stadt und Zitadelle» zu verstehen, wie dies (jeweils unabhängig voneinander) schon 1934 B. JACOB, 1935 A. BROCK-UTNE und 1937 O.E. RAVN festgestellt haben.[168] Die Verbindung geradezu als Hendiadys zu verstehen[169], ist angesichts der isolierten Nennung der Stadt in V. 8b allerdings kaum ratsam.

Abschliessend sei darauf hingewiesen, dass die Verbindung עיר ומגדל geradezu ikonischen Charakter hat. Mauer (für «Stadt») und darüber sich erhebende «Zitadelle» bzw. «Akropolis» sind die beiden stereotypen *essentials* bildlicher Darstellungen von Städten in der vorderasiatischen wie altägyptischen Kunst (vgl. **Abb. 2**).

---

[167] Vgl. WILDBERGER, Jesaja 109f z.St.

[168] JACOB 299; BROCK-UTNE, Gen. 11,1-9 im Lichte der Kulturgeschichte 293f; RAVN, Der Turm zu Babel 358-360.366; vgl. auch VAWTER 157; HOUTMAN, "...opdat wij niet over geheel de aarde verspreid worden" 108f.111; SCHWANTES, La ciudad y la torre 98; DERS., A cidade e a torre 92-94; unentschieden FRICK, The City 207-209. WESTERMANN 721.727f stimmt einerseits RAVN zu ("Der Erzähler hat...wahrscheinlich an einen Festungsturm gedacht"), um anderseits ebd. 728 zu erklären, מגדל sei wegen der der Wurzel גדל zugrundeliegenden Vorstellung des Grossen, Hohen "eine geeignete Bezeichnung für die gewaltigen babylonischen Tempeltürme". Beachte aber den Einwand von D. KELLERMANN gegen die Verbindung von גדל und מגדל (in ThWAT IV 642; oben S. 231)!

Nach SEYBOLD widerspricht "die Annahme, dass in Gen. xi ein 'Festungsturm' gemeint ist, ...dem ganzen Verlauf der Erzählung" (Der Turmbau zu Babel 465 Anm. 61). Damit wird vorausgesetzt, dass der Erzählverlauf aus sich heraus völlig eindeutig sei, wogegen die ganze Interpretationsgeschichte spricht! Zudem verengt die Übersetzung "Festungsturm" den von JACOB, BROCK-UTNE, RAVN usw. anvisierten Sachverhalt. Eine Zitadelle, gar die Akropolis einer Stadt ist mehr als ein Festungsturm und mag durchaus eine Intervention JHWHs motivieren.

Wenn Jer 51,53 sich wirklich auf Gen 11,1-9 beziehen sollte, wie M. DAHOOD meinte ("of course the prophet here alludes to the tower of Babel narrative" [S. RUMMEL, ed., Ras Shamra Parallels Vol. III (AnOr 51), Roma 1981, 124 (233.e.)]), dann würde dort dem Nebeneinander von עיר und מגדל dasjenige des "zum Himmel hinaufsteigenden Babel" und der "in der Höhe unzugänglich gemachten Festung (עזה)" entsprechen, was als flankierendes Argument ebenfalls für das Verständnis von מגדל als "Zitadelle" spricht.

[169] JACOB 300; SPEISER, Word Plays 322 mit Anm. 1 ("city crowned by a tower"); FRICK, The City 154; WENHAM 239 u.a. Vgl. auch CASSUTO 237:"the tower is included in the concept of the city"; die anschliessende Feststellung, dass "every time *city* is mentioned the tower is also implied", wird allerdings dem Text nicht gerecht, der immerhin zweimal ו(את־ה)מגדל setzt und damit anzeigt, dass עיר allein den מגדל nicht impliziert.

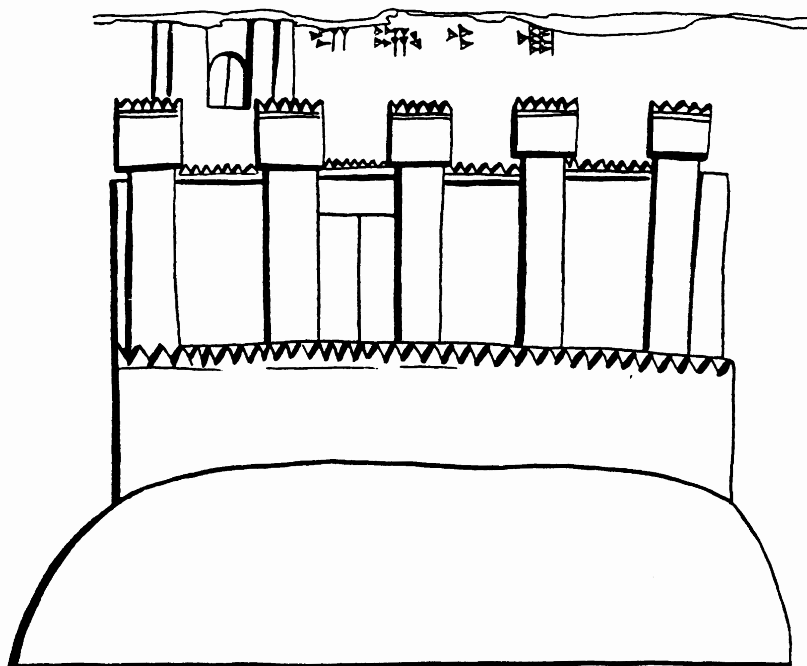


Abb. 2 «Stadt und Zitadelle» auf einem neuassyrischen Palastrelief aus Kalḫu/*Nimrūd* (ehemals Zentralpalast Tiglatpilesers III.), heute in London (BM [WAA] 118 908). Die Stadt wird durch eine Beischrift als uru*Aštartu* (= bibl. Aschtarot) identifiziert.

Umzeichnung H. Keel-Leu nach R.D. BARNETT/M. FALKNER, The Sculptures of Assurnaṣir-apli II (883-859 B.C.), Tiglathpileser III (745-725 B.C.), Esarhaddon (681-669 B.C.) from the Central and South-West Palaces at Nimrud, London 1962, Pl. 69f (vgl. UEHLINGER, "Zeichne eine Stadt..." 153 mit Abb. 6).

8.4. וראשׁ בשׁמים «...UND DEREN HAUPT AM HIMMEL»

Eine dritte semantische Präzisierung betrifft die Formulierung וראשׁ בשׁמים in V. 4aγ, wonach das «Haupt» der Zitadelle «am Himmel» sein bzw. zum Himmel hin gebaut werden[170] soll. Diese Aussage wird von den Vertretern der Ziq-

[170] Siehe zur Übersetzung auch oben S. 34 Anm. 1.

qurrathypothese immer wieder mit mesopotamischen Formulierungen zusammengestellt, wonach die Ziqqurrat als "Haus (des) Band(es) zwischen Himmel und Erde" (É-dur-an-ki), "Haus (des) Fundament(s) von Himmel und Erde" (É-temen-an-ki) o.ä. ebenfalls bis zum Himmel reichen bzw. deren Haupt mit dem Himmel "wetteifern" sollte. Nun ist zwar die Rede vom 'himmelhohen Haupt' für eine Ziqqurrat (bzw. einen Tempel überhaupt) als eines Schnittpunkts von Himmel und Erde zweifellos besonders naheliegend. Aber die Metapher ist, wie wir gesehen haben[171], auch in den mesopotamischen Texten zunächst als rein hyperbolische Ausdrucksweise zu verstehen, welche die gewaltige Höhe eines Bauwerks signalisieren soll, und sie kann sich auch in mesopotamischen Texten auf nichtkultische Bauten beziehen. Von daher und aufgrund unserer Identifizierung des מגדל als «Zitadelle» ist es naheliegend, וראשו בשמים in Gen 11,4aγ ebenfalls hyperbolisch zu verstehen.[172]

Noch einmal ist auf Dtn 1,28 und 9,1 hinzuweisen: Nach Dtn 1,28 und 9,1 staunen und fürchten sich die Israeliten ob der ערים גדלת ובצורת בשמים, der "grossen Städte und himmelhohen Burgen (Zitadellen)" der Kanaanäer (vgl. auch Num 13,28). Zugegebenermassen ist an diesen Stellen nicht vom «Haupt» der Städte bzw. der Zitadellen die Rede, und die rein hyperbolische Bedeutung liegt hier anders als bei Gen 11,4 auf der Hand. Dennoch kann man von einer sachlichen Parallele zu Gen 11,4 sprechen.[173]

Auch auf Gen 28,12 ist noch einmal hinzuweisen. Die dort von Jakob im Traum gesehene sog. 'Himmelsleiter' wird als סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה bezeichnet. Im Gegensatz zu Gen 11,4 wird die lokale Ausdehnung des סלם ganz deutlich präzisiert: er ist auf die Erde bzw. zur Erde hin (He locale) "gestellt", und er "berührt" bzw. "reicht an" (נגע hi.) den Himmel.[174] Die Targumim zu Gen 28,12 übersetzen סולמא קביע (נעיץ TgO) בארעא ורישׁ/ה מטי עד צית שמייא[175], die zweite Hälfte der Formulierung stimmt genau mit der von Gen 11,4 überein. Die

[171] Siehe dazu oben 5.32.

[172] Vgl. auch JACOB 299; RAVN, Der Turm zu Babel 358-360; VON RAD 124; HOUTMAN, "...opdat wij niet over geheel de aarde verspreid worden" 108f; GOWAN, Humanism and Hybris 28; BOST, Babel 65.

[173] So die genannten Autoren. "Le parallèle...nous invite plutôt à banaliser cette expression, et à la considérer comme une hyperbole: le texte use de cette figure de style pour mettre en valeur l'aspect gigantesque et élevé de l'édifice" (BOST, Babel 65).

[174] Vgl. dazu oben S. 233f. Die Extension scheint so deutlich ausgedrückt zu sein, dass VON RAD 248 u.v.a. nicht zögern, den סלם als *Verbindung* zwischen Himmel und Erde zu interpretieren und (im Blick auf eine religionsgeschichtliche Parallele) mit den Namen mesopotamischer Stufentürme wie "Haus (des) Band(es) von Himmel und Erde" zusammenstellen. Umgekehrt bezeichnet DREWERMANN, Strukturen I 277, die Ziqqurrat als "eine Art Jakobsleiter"!

[175] ABERBACH/GROSSFELD 168f (TgO); DÍEZ MACHO I 179 (TgN); KLEIN I 57 (TgF^{P}; vgl. ebd. II 20); CLARKE 33 (TgJ). Rein graphische Varianten sind im obigen Zitat nicht berücksichtigt. Vgl. auch Jub 27,21 (BERGER 461; OTP II 109).

Meturgemanim haben also offenbar die beiden Stellen als gleichbedeutend verstanden und harmonisiert. Wir können aber annehmen, dass sie dabei von der eindeutigeren Stelle Gen 28,12 ausgegangen sind und auf Gen 11,4 zurückgeschlossen haben. Ihre Übersetzung kann nicht als Argument für die in Gen 11,4 ursprünglich intendierte Bedeutung ins Feld geführt werden.

Halten wir fest: Das Bauprojekt von Gen 11,1-9 beinhaltet eine «Stadt» und deren mächtige «Zitadelle», deren Haupt als besonders hoch, 'himmelhoch' bezeichnet wird. In der Formulierung וראשׁ בשׁמים *kann* man, muss man aber nicht eine Anspielung auf mesopotamische Ziqqurratmetaphorik sehen. Wie gesagt spricht aber wenig dafür, dass der Begriff מגדל in Gen 11,1-9 eine Ziqqurrat bezeichnet.[176] Jedenfalls drückt die Wendung in hyperbolischer Weise gewaltige Höhe des Bauwerks aus.

8.5. ונעשׂה־לנו שׁם «So machen wir uns einen Namen!»

Die nächste semantische Präzisierung betrifft V. 4a*δ*. ונעשׂה־לנו שׁם ist wie die vorangehende Aufforderung zum Bauprojekt kohortativ formuliert und mit einfachem ו an das Vorangehende gebunden. Wie ist diese Konjunktion und damit das syntaktische Verhältnis der beiden Kohortativsätze zueinander zu verstehen? Schon GUNKEL übersetzte "*so* wollen wir uns einen Namen machen" und verstand den Satz als eine Explikation, genauer als Zweckbestimmung des Bauprojekts.[177] Er verwies auf den in altorientalischen und antiken Quellen breit belegten Zusammenhang von Städtebau und Nachruhm ("Davidstadt, Ramses, Sargonstadt, Alexandria, Konstantinopel") sowie auf Sir 40,19[178]:

> "Nachkommenschaft und Städtebau (ילד ועיר)[179] geben dem Namen Bestand (יעמידו שׁם)[180],
> mehr als beide aber (hat Bestand), wer Weisheit findet (משׁניהם מוצא חכמה).
> Viehzucht und Ackerbau (שׁגר ונטע) lassen den Namen wachsen (יפריחו),
> mehr als beide aber eine geliebte Frau."

---

[176] Will man an einer Ziqqurrathypothese dennoch festhalten, wird man die Ziqqurrat, das zweifellos höchste Bauwerk einer mesopotamischen Stadt, das zudem in der Regel im Bereich der Palast- und Tempelanlagen umfassenden Akropolis lag, als das «Haupt» bzw. die «Spitze» (ראשׁ) *der Akropolis* (des מגדל) interpretieren müssen. Vgl. JEREMIAS, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients 169:"migdal, d.i. Burg mit Tempelturm".

[177] GUNKEL 93f, als Teil des 'Stadtberichts', dessen Pendant in der 'Turmbaurezension' in V. 4b («damit wir nicht zerstreut werden...») vorliege.

[178] LXX hat nur 40,19a und d; VATTIONI 216f; vgl. SAUER 604.

[179] Wörtlich "Kind und Stadt", beide Begriffe kollektiv verwendet, wie auch die LXX nahelegt: *τεκνα και οἰκοδομη πολεως*.

[180] Vgl. LXX *στηριζουσιν* "stärken, stützen, feststellen".

Seine Deutung hat weitgehende Zustimmung gefunden[181] und dürfte zu Recht bestehen, wenngleich der junge Sirach-Text nur mit Einschränkung für die Interpretation von Gen 11,4 herangezogen werden kann.[182]

Allerdings haben einige Kommentatoren bestritten, dass שם hier wörtlich als «Name» bzw. «Ruhm» zu verstehen sei. Im Anschluss bes. an 2 Sam 8,13; 18,18 und Jes 55,13; 56,5 sei das Wort konkreter als "Denkmal" zu überset-

---

[181] Nach CASSUTO 243 ist es "incorrect to suppose that the 'making of a name' is mentioned here [d.h. in Gen 11,4a] as the reason for building the city and the tower", da der Zweck des Bauprojekts erst mit פן־ "damit nicht" in V. 4b angesprochen werde. Doch gehört diese Zweckbestimmung zu den 'Glossen' der letzten Bearbeitung der Erzählung, weshalb CASSUTOs Argument, wenn man literarkritische Operationen im Bereich von Gen 11,1-9 nicht überhaupt ablehnt, für die Grundschicht nicht trifft.

[182] Sir 40,19ab dürfte mit seiner Höherbewertung der Weisheit eine aus ägyptischem Weisheitsmilieu stammende Tradition aufnehmen. Vgl. den ramessidischen Lehrtext Pap. Chester Beatty IV (BM [EA] 10 684) Rs. II 5 - III 11 (ed. A.H. GARDINER, Hieratic Papyri in the British Museum. 3rd series: Chester Beatty Gift, London 1935, I 38-41; II Pl. 18f), der unterstreicht, dass Schreiber besondere Aussicht auf einen "in Ewigkeit dauernden Namen" haben, da ihre Schriften Pyramiden, Grabbauten, Stelen und auch leibliche Erben überdauern. Allerdings ersetzt in Sir 40,19 das unägyptische Städtebaumotiv die im ägyptischen Text genannten Grabbauten. Dort heisst es u.a.:

"Nützlicher ist ein Schriftwerk als ein Grabstein mit Inschrift,
als eine festgefügte Grabkammer.
Diese (die Schriften) dienen als (wörtlich: schafft) Grab und als Pyramide im Herzen derer,
die ihren (der Schreiber) Namen nennen.
Und ein Name auf den Lippen der Leute
ist doch wahrhaftig nützlich im Jenseits!
Der Mensch geht zugrunde, sein Leichnam zerfällt zu Staub,
all seine Angehörigen sind dahingegangen.
Das Schriftwerk aber reicht sein Andenken weiter in den Mund des Vorlesers.
Nützlicher ist ein Schriftwerk als ein gemauertes Haus,
als Kapellen im Westen;
besser ist es als ein wohlgegründetes Schloss,
als eine Stele im Tempel."

Es folgt eine Aufzählung der Namen bekannter Gelehrter der Weisheitstradition, denen die berühmtesten Lehren und Prophezeiungen zugeschrieben wurden. Dann fährt der Text fort:

"Sie (die Weisen) sind dahingegangen
und ihre Namen wären längst vergessen,
hielten nicht ihre Schriften ihr Andenken wach."

Vgl. H. BRUNNER, Altägyptische Erziehung, Wiesbaden 1957, 177f; S. SCHOTT, Altägyptische Liebeslieder. Mit Märchen und Liebesgeschichten (Bibliothek der Alten Welt), Zürich [2]1950, 155-157; ANET[3] 431f; M. LICHTHEIM, Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings. Vol. II: The New Kingdom, Berkeley u.a. 1975, 175-178; H. BRUNNER, Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben (Bibliothek der Alten Welt), Zürich-München 1988, 224-226.

zen[183], denn "nur diese Bedeutung entspricht dem Zwecke, der damit erreicht werden soll"[184]. Überprüft man jedoch die genannten Stellen, so zeigt sich, dass an keiner einzigen die Gleichung שׁם = "Denkmal" wirklich zwingend ist.[185] In 2 Sam 8,13 (dazu s. gleich!) und Jes 55,13, wo von jubelnden Bergen, klatschenden Bäumen, Zypressen und Myrten die Rede ist, welche in der Heilszeit ליהוה לשׁם "JHWH zum Ruhm" sein werden, ist sie mit Sicherheit auszuschliessen. In 2 Sam 18,18 bezeichnet nicht שׁם, sondern מצבת das Steinmal, das Absalom "nach seinem Namen" benennt (ויקרא למצבת על־שׁמו). Die Massebe wird dadurch zum Denkmal, dass andere Menschen ihre Beziehung zu Abschalom anerkennen und sie mit seinem Namen verbinden:"und man nannte sie Denkmal Absaloms" (ויקרא לה יד אבשׁלם). Der Aspekt "Denkmal" wird jedoch nicht durch das Wort שׁם, sondern durch den mit einem konkreten Namen verbundenen Begriff יד ausgedrückt. Dasselbe gilt für Jes 56,5: es ist die hier als Hendiadys zu verstehende Verbindung יד ושׁם, welche das den Verschnittenen von JHWH zugesagte "Namensmal, Denkmal" bezeichnet, nicht der Begriff שׁם allein. Nicht zu übersehen ist übrigens, dass an beiden Stellen die Denkmäler eine gewisse Kompensation bzw. eine *Notlösung* im Fall von Kinderlosigkeit darstellen und man im Falle von Jes 56,5 u.U. sogar eine Übersetzung von שׁם als "Nachkommenschaft" in Erwägung ziehen könnte.[186] In Gen 11,4 ist das Bauprojekt aber weder eine Notlösung, noch geht es wie in Sir 40,19, wo Kinderzeugen und Städtebau nebeneinander genannt sind, primär um das Bestehenbleiben bzw. die Erhaltung, vielmehr zunächst um das *Schaffen* eines Namens.

Die Selbstaufforderung ונעשׂה־לנו שׁם dürfte demnach nicht auf die Herstellung eines Denkmals selbst, sondern auf das Verschaffen von mit dem Bauprojekt verbundenem, von ihm abgeleitetem «Ruhm» abzielen. Damit wird zunächst einmal das Erwecken von Bewunderung bei der Nachwelt[187] gemeint sein, da es ja «alle Welt» ist, die durch das Bauwerk sich Ruhm verschaffen will. Spätere Generationen kommen in Gen 11,1-9* allerdings explizit nicht in den Blick. Mit dem «Namen» dürfte deshalb nicht nur der "Nachruhm", sondern «Ruhm» in ganz allgemeinem Sinne gemeint sein - nicht zuletzt der "Eigenruhm", den sich die Bauleute vor sich selber zu erschaffen planen.[188]

Schon mehrfach ist in der alttestamentlichen Forschung auf die traditionsgeschichtliche Verwurzelung der Wendung עשׂה ל־x שׁם "jemandem einen Namen

---

183 DELITZSCH 231; HOLZINGER 110; HEINISCH 198f u.a.

184 KÖNIG 424.

185 So zu Recht SKINNER 226f Anm. 4.

186 Akk. *šumu* kann in bestimmten Kontexten diese Bedeutung annehmen; vgl. AHw III 1275 s.v. [B (nicht alle Beleg eindeutig!)].

187 JACOB 298f.

188 Vgl. WESTERMANN 729.

machen" in der altorientalischen Königsideologie hingewiesen worden.[189] Dort begegnet das Motiv des (grossen) «Namens» unter drei Aspekten: als Ausdruck der in der Regel kriegerisch errungenen Herrschaft[190]; als Inbegriff von Taten und Leistungen (s.u.); als Garantie für den Fortbestand einer Dynastie.[191] Letzterer Aspekt ist nach dem eben Gesagten für Gen 11,4 auszuschliessen. Dominant ist hier eindeutig der zweite Aspekt, der den «Namen» mit bestimmten Leistungen verbindet.

Gen 11,4δ folgt mit der Wendung עשה ל־x שם einem im Alten Testament üblichen Sprachgebrauch, wie die Parallelen 2 Sam 7,9 || 1 Chr 17,8 (jeweils שם גדול); 2 Sam 8,13; Jes 63,12(שם עולם).14(שם תפארת); Jer 32,20 || Dan 9,15 || Neh 9,10 zeigen; vgl. auch 2 Sam 7,23 (vgl. V. 26) || 1 Chr 17,21 mit שים anstatt עשה. Die meisten Belege stehen in hymnischem Kontext und preisen JHWH, der durch seine Grosstaten für Israel, insbesondere durch die Befreiungstat am Schilfmeer, sich selbst "einen (wunderbaren, ewigen o.ä.) Namen machte". Gott kann aber auch jemand anderem als sich selbst, im Alten Testament Israel[192], Abraham (Gen 12,2 אגדלה שמך)[193] oder David (2 Sam 7,9 || 1

---

[189] Vgl. bes. E. RUPRECHT, Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der einzelnen Elemente von Gen xii 2-3: VT 29 (1979) 444-464; P.J. CALDERON, Dynastic Oracle and Suzerainty Treaty. 2. Samuel 7,8-16: Logos 1 (1966) 1-80, bes. 45; WESTERMANN 729. Vgl. für die keilschriftlichen Quellen bes. die Wendung *šuma(m) šakānu(m)* (sum. mu--gá bzw. mu--gar) "einen Namen setzen" (die Wendung «einen Namen *machen*» begegnet in sumerisch-akkadischen Texten m.W. nie): Belege für *šuma(m) šakānu(m)* in AHw III 1137b [Gt.7.d.]; 1138b [N.14.]; 1274b [A.2.c.]; 1275a [11.b.]; I.J. GELB, Glossary of Old Akkadian (MAD III), Chicago 1957, 267 s.v. *ŠKN*, 273 s.v. *ŠM*; KRAUS, Altmesopotamisches Lebensgefühl 128ff mit Anm. 82.

Wie bei den eben zitierten alttestamentlichen Texten sollte akk. *šumu* nur dann als "Nachkomme, Nachkommenschaft" (AHw III 1275 [B]) oder "Denkmal, Stele" (vgl. bes. KRAUS!) übersetzt werden, wenn der Kontext diesbezüglich ganz eindeutig ist.

[190] Vgl. etwa in einem altbabylonischen Königsbrief aus Mari: *kīma aḫuka šumam rabêm ištaknu u atta ina mātīka šumam rabêm ši[itkan]* "Wie dein Bruder (sich) einen grossen Namen 'gesetzt' hat, so 'setze' auch du in deinem Land einen grossen Namen!" (ARM I 69,14'-16'). Der Brief ist von Šamši-Adad I. an seinen Sohn Jaḫdunlim gerichtet, dem unter Verweis auf die militärischen Erfolge seines Bruders Išme-Dagan Unentschlossenheit vorgeworfen wird (ebd. 8'-13':"Während dein Bruder hier (dem Feind) Niederlagen beibringt, liegst du dort bei den Frauen. Nun aber...sei ein Mann!"). "Namensetzen" hat hier also eine eindeutig militärische Konnotation. Jaḫdunlim hat das Motiv in genau diesem Sinne in eine seiner eigenen Inschriften aufgenommen (vgl. unten S. 390.450).

[191] Vgl. zuletzt KÖCKERT, Vätergott 283ff.

[192] In 2 Sam 7,23 ist das Objekt des Namenmachens nicht ganz klar:"Wer ist wie dein Volk Israel, ein so einzigartiges Volk auf Erden, dass ein Gott hingegangen wäre, es sich als Volk zu befreien (לפדות־לו לעם) und sich/ihm (so) einen Namen zu machen (ולשום לו שם)...?" Die Vorstellung, dass Gott Israel einen Namen machte, wäre im Alten Testament in dieser Formulierung singulär, darf jedoch angesichts der Parallelen für David durchaus nicht ausge-

Chr 17,8) einen Namen machen. An letzterer Stelle ist die Herkunft des Motivs aus der Königsideologie am deutlichsten zu erkennen. Alttestamentliche Belege für die Vorstellung, dass ein Mensch Gott "einen Namen machen" könnte, fehlen.[194]

Nur zweimal ist im hebräischen Alten Testament davon die Rede, dass Menschen sich selbst "einen Namen machen", neben Gen 11,4 in 2 Sam 8,13a*α*. Die Wendung ויעש דוד שם (ohne das Element x־ל) beschliesst dort einen sum-

---

schlossen werden. Wie die Textüberlieferung zeigt, hat man sich über die Zuordnung der Pronominalsuffixe in diesem Vers lange den Kopf zerbrochen und die Schwierigkeit schliesslich im Sinne der hymnischen Tradition aufgelöst. LXX liest für לו an der hier interessierenden Stelle *σε* und folgt damit der Parallele in 1 Chr 17,21MT, wo anstatt dem לו ein לך steht.

[193] Siehe dazu schon oben S. 319ff.

[194] Unter der Voraussetzung, dass alttestamentliches «Namenmachen» sumerisch-akkadischem "Namen*setzen*" entspricht (siehe Anm. 189), lassen sich zwei altorientalische Texte anführen, in denen ein (königlicher) Mensch einem Gott "einen Namen setzt". So heisst es in einer Inschrift Enanatums von Lagaš (ca. 2470a):

> (en-an-na-túm)... **4** lugal-ki-an-na-ág-ni **5** ᵈnin-gír-sú-ra **6** mu mu-na-gar
> "(Enanatum)...hat seinem König, der ihn liebt, Ningirsu, (s)einen Namen gesetzt."

(THUREAU-DANGIN, Die sumerischen und akkadischen Königinschriften 30f b, III 4-6; H. STEIBLE/H. BEHRENS, Die altsumerischen Bau- und Weihinschriften [FAOS 5], Wiesbaden 1982, I 183). Konkret geschieht dieses Namensetzen durch besondere Ausstattung des Tempels mit weissen Zedern aus dem Bergland und Torlöwen aus Ḫalub-Holz. Vgl. allerdings STEIBLE, aaO. II 86 Anm. 6:"Ob mu--gar 'den Namen setzen'...i.S. von 'jemandem(/sich) einen Namen machen' als 'jemanden berühmt machen' verstanden werden kann, bleibt unklar. Zu mu vgl. aber auch die späte Gleichung *irbu* (MSL V 65,191), s. dazu CAD I/J 173ff. 'gifts, presents (to a god or king)' und AHw [I] 233 s.v. *erbu(m)* I"; in diesem Sinne wird die oben zitierte Stelle in IRSA 62 und SARI I 49 übersetzt.
Ein weiterer, eindeutiger Beleg findet sich in "Gilgameš und Ḫuwawa":

5/31 kur-ra ga-an-ku$_4$ mu-mu ga-àm-gar
6/32 ki mu gub-bu-ba-àm mu-mu ga-bí-ib-DU
7/33 ki mu nu-gub-bu-ba-àm mu-dingir-re-e-ne ga-bí-ib-DU

> "Ich will in das Bergland eindringen (und) will (mir) einen Namen setzen,
> an dem Ort, an dem ein Name aufgerichtet werden kann,
> will ich meinen Namen aufrichten,
> an dem Ort, an dem ein Name nicht aufgerichtet werden kann,
> will ich den Namen der Götter aufrichten."

(S.N. KRAMER, Gilgamesh and the Land of the Living: JCS 1 [1947] 3-46, hier 8-11; STEIBLE, aaO. II 86 Anm. 6; vgl. ANET³ 48). Gilgameš geht es darum, durch Setzen bzw. Aufrichten des "Namens" – womit hier konkret eine Stelensetzung gemeint sein könnte (KRAUS, Altmesopotamisches Lebensgefühl 128f mit Anm. 82) – der Sterblichkeit zu entgehen. Offenbar gibt es aber Orte, die den Göttern reserviert sind und wo Gilgameš nur *deren* "Name(n)" aufrichten kann.

marischen Überblick über Davids siegreiche Kriege und die Errichtung seines von Philistäa bis Aram reichenden Imperiums.[195] Auch hier ist also gut altorientalisch von dem durch Taten und Leistungen erworbenen «Namen» eines Königs die Rede. An der Herkunft der Formel von Gen 11,4δ aus der vom Jerusalemer Königtum geteilten altorientalischen Königsideologie kann deshalb kein Zweifel sein. Vom üblichen Sprachgebrauch unterscheidet sich Gen 11,4 aber dadurch, dass das «Namenmachen» hier nicht auf einen König, sondern auf eine ganze Gruppe bezogen wird (vgl. die אנשי השם in Gen 6,4; vgl. auch Zef 3,19). Die Parallele in 2 Sam 8,13 zeigt zudem, dass die Absicht der Menschen, sich selbst "einen Namen zu machen", von älteren Texten nicht eo ipso als verwerfliches, gegen göttliche Privilegien verstossendes Tun verstanden wird.[196] Erst ein später Text wie 1 Makk 5,55-62, der die schwierige Aufgabe hat, eine militärische Niederlage von Juden im Kampf gegen Heiden zu begründen, deutet den Wunsch von Menschen (hier: der Hauptleute Joseph und Azarja), sich selbst einen Namen machen zu wollen, moralisierend als eigenmächtige Anmassung.

Lässt sich der Sinn des «Namenmachens» in Gen 11,4δ weiter präzisieren? Nach K. SEYBOLD ist der Satz der Bauleute "nicht anders zu verstehen, als dass es ihre Absicht ist, ein Reich zu gründen"[197]. SEYBOLD zitiert als Kronzeugen N. LOHFINK[198] und A. JEREMIAS[199], welche ebenfalls die Meinung vertraten, in Gen 11,1-9(*) sei von "Reichsbildung" bzw. von einer "festen Organisation"

---

[195] MT und Sam lassen mit V. 13 einen neuen Satz beginnen:"Und David machte (sich) einen Namen, als er von seinem Sieg über Edom im Salztal zurückkehrte (בשובו...) - es gab 18'000 (Mann Verluste)." In der LXX wirkt die Wendung denn auch wie eine Überschrift: *και ἐποιησεν Δαυιδ ὀνομα*· - doch dürfte damit kaum der ursprüngliche Sinn der Aussage getroffen sein. Vielmehr ist in dem stark gestörten V. 13 בשובו מהכותו את־אר/דם zeitliche Umstandsbestimmung und logische Einleitung für die in V. 14 berichtete Einsetzung von Statthaltern in Edom/Aram (Lesung אר/דם unklar). Vgl. im Einzelnen WEIPPERT, Edom 266.278-280.612f.

[196] So zu Recht CASSUTO 243; SARNA 73f; WESTERMANN 729; anders WASCHKE, Untersuchungen zum Menschenbild 135.

[197] Der Turmbau zu Babel 468; gefolgt von DE PURY, La Tour de Babel 83; ähnlich SCHWANTES, La ciudad y la torre 99:"'Hagámonos un nombre' casi equivale a decir 'organicemos un Estado'" (ebenso DERS., A Cidade e a Torre 97).

[198] Art. אחד: ThWAT I 210-218, hier 215:"Die bisher nomadische Menschheit...begibt sich an den Bau einer Stadt mit Tempelturm oder Stadtburg...und strebt Reichsbildung («Namen», Verhinderung der «Zerstreuung», «*ein* Volk»: 11,4.6) an." Berücksichtigt man, dass das Zerstreuungsmotiv nach SEYBOLD sekundär ist, blieben nur noch das «Namenmachen» und die Wendung «ein Volk». Diese beiden Motive können allein das Thema Reichsgründung nicht tragen.

[199] Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients 169.

der Menschen die Rede.[200] Beide Autoren begründeten ihre Auffassung allerdings nicht bzw. nicht nur mit dem Motiv des «Namenmachens», sondern v.a. mit dem Zerstreuungsmotiv und demjenigen des «einen Volkes» (עם אחד V. 6aβ).[201] In der Tat ist es erst die Kombination mehrerer in die gleiche, 'politische' Richtung weisender Motive («eine Rede», «Stadt und (himmelhohe) Zitadelle», «ein Volk»...) und deren gleichzeitige Verwendung in altorientalischer, bes. assyrischer Herrschaftsrhetorik, welche die Vermutung begründen kann, in Gen 11,1-9* werde das Thema von Reichsbildung und Weltherrschaft angesprochen. Das Motiv des «Namenmachens» von Gen 11,4δ bekommt erst aufgrund des Kontextes ein diesbezügliches Profil und vermag allein die Beweislast für eine 'politische' Interpretation der Erzählung nicht zu tragen.

Wie aber kann man sich durch den Bau einer Stadt und einer Zitadelle «einen Namen machen»? Der folgende Exkurs soll zeigen, dass die in Gen 11,4 vorausgesetzte Verbindung von Bauprojekt und «Namenmachen» an eine breit belegte altorientalische Tradition anschliesst.

Exkurs 4: Zur Verbindung von «Namenmachen» und Bauprojekt

Der älteste mir bekannte Beleg für die Verbindung von "Namensetzen" und Bauprojekt in keilschriftlichen Quellen steht in einer Inschrift Enannatums von Lagaš (ca. 2470a), welche die Restauration eines Tempels mit dem "Setzen eines Namens" für die residierende Gottheit zu verbinden schein; allerdings ist die Lesung unsicher.[202] Eindeutig ist dagegen der Wortlaut einer Inschrift des altbabylonischen Königs Takil-ilissu von Malgium (ca. 1840a)[203]:

12 *i-nu-mi-šu* É-nam-ti-[l]a
... damals habe ich das É-nam-ti-la

13 *a-na li-wi-ti-šu*
in seinem (ganzen) Umfang

14 *ki-sa-a-am ra-bi-a-am*
mit einer grossen Stützmauer

---

200 Kurze Bemerkungen in diese Richtung finden sich immer wieder einmal, häufig ohne Begründung. Vgl. nur ZENGER, Beobachtungen 54 Anm. 63 ("Auseinandersetzung mit dem assyrisch-babylonischen Weltmachtstreben!"), aber schon BROCK-UTNE, Gen. 11,1-9 im Lichte der Kulturgeschichte 299:"Babel ist das Ergebnis eines missglückten Versuchs, ein Weltreich und ein Weltvolk zu schaffen."

201 Ich verstehe nicht, wie SEYBOLD sich auf JEREMIAS berufen kann, da in dessen Rekonstruktion des Textes (נבנה־לנו עיר ושם נעשה־לנו מגדל "Wir wollen uns eine Stadt bauen und wollen *daselbst* einen Migdal errichten...!" [aaO. mit Anm. 1]) das Motiv des «Namenmachens» gar nicht vorkommt!

202 Siehe oben Anm. 194!

203 Th. JACOBSEN, The Inscription of Takil-ili-su of Malgium: AfO 12 (1937-1939) 363-366, hier 364f; R. KUTSCHER/C. WILCKE, Eine Ziegel-Inschrift des Königs Takil-ilišsu von Malgium, gefunden in Isin und Yale: ZA 68 (1978) 95-128, hier 127.

15 *ša agurrim* (SIG$_4$.AL.ÙR.RA)
aus Backstein,

16 *[š]a ki-ma ša-me-e*
(17) deren Fundament (16) wie der Himmel

17 *[i]š-da-šu ki-na*
feststeht,

18 *[a]l-wi-šu-ma*
umgeben und

19 *šu-ma-am da-ri-a-am*
den dauernden Namen

20 *ša šar-ru-ti-ia*
meiner Königsherrschaft

21 *lu aš-ku-un*
fürwahr 'gesetzt'."

Die Wendung folgt hier auf einen kurzen Baubericht und ist damit mit der einfachen Konjunktion *-ma* verbunden (Z. 18), die wie das ו in Gen 11,4aδ auf verschiedene Weise gedeutet werden kann; die obige Übersetzung schliesst an diejenige von JACOBSEN ("and thus") an. Das "'Setzen' des Namens" zum dauernden Ruhm des Königs scheint hier - wie in Gen 11,4 - ein Resultat seiner Bautätigkeit zu sein. Auf die zitierte Passage folgen Flüche, die mit der bekannten Formel *ša šumi šaṭram ipaššituma šumšu išaṭṭaru* "Wer immer meinen (auf diesem Dokument) geschriebenen Namen entfernt und seinen eigenen Namen schreibt..." (Z. 22-24) eingeleitet werden. Dass diese Flüche in einem direkten Zusammenhang mit der Ideologie des königlichen "Namensetzens" stehen, ist offensichtlich: Wer die Gründungsdokumente entfernt oder versetzt, schadet damit dem darauf angebrachten "Namen" des Königs bzw. seinem durch diese Dokumente garantierten Nachruhm. KUTSCHER und WILCKE verstehen deshalb schon das "Namensetzen" von Z. 19-21 als Anbringen einer Inschrift und übersetzen:"...habe ich das Enamtila rings herum mit einer grossen Stützmauer...umgeben und setzte (*darauf*) fürwahr den dauernden Namen meines Königtums". *šumu(m) dāriu(m)* bedeutet aber in allgemeinerem Sinne "Ruhm" bzw. "Nachruhm" und sollte vom konkreteren *šumu(m) šaṭru(m)*, dem inschriftlich "geschriebenen Namen", unterschieden werden.[204]

Wenig jünger sind zwei Inschriften des Königs Warad-Sin von Larsa (ca. 1834-1823a) in sumerischer Sprache, von denen eine hier auszugsweise zitiert sei[205]:

B I 10 uri^{ki} dagal-e-dé
"Zu vergrössern Ur,

11 mu maḫ tuk-tuk-dé
einen erhabenen Namen zu erwerben,

II 1 BÚR-na-bi
habe ich demütig

204 J.-R. KUPPER übersetzt einmal (Z. 19) mit "renom durable", ein andermal (Z. 22-24) mit "nom (qui y est) écrit" (IRSA 254f).

205 THUREAU-DANGIN, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften 212f b (Backstein B). Vgl. daneben IRŠA 196f (IVB13b), bes. Z. 6-12.

2 ù-gul im-ma-an-gà-gà
gebeten.

3 ^{d}Nanna lugal-mu
Nanna, mein König,

4 mu-ši-in-še
hat mich erhört:

5 bád-gal ḫar-sag-il-la-dím šu-nu-tùr-tùr
eine grosse Mauer, die man, wie ein Gebirge, nicht untergraben (kann),

6 ní-bi-šú è-a
die strahlt wie der Schreckensglanz,

7 mu-ma-du
habe ich ihm erbaut."

Dass Bauten und andere zivilisatorische Werke ihrem Begründer Nachruhm verschaffen können, zeigt eindrücklich die knapp zwei Jahrhunderte ältere "Schicksalsentscheidung für den toten Urnammu", wo Inanna zum toten König spricht[206]:

221 ...b]é/g]e$^{?}$-en mu-maḫ-zu ḫé-pà
"...] bist du, dein erhabener Name werde genannt!

222 x-zu$^{!}$ sig-ta igi-[nima-šè giš$^{?}$ ga/ḫu]-mu-un-na-an-tuk-tuk
Dein...wird man überall vernehmen lassen!

223 é-gal-zu-šè ke-en-gi [ki-uri ga-ba-ši-p]à-dè-eš
Zu deinem Palast [will ich] Sumer [und Akkad] ru[fe]n!

224 i$_{7}$-ba-al-la-zu [x x x x] x-zu
Die Kanäle, die du gegraben hast, die [...], die du [...] hast,

225 a-gàr-gal-gal [x x x x]-a-zu
die grossen Fluren, die du [...] hast,

226 giš-gi a-ta im-[ta-ab]-e$_{11}$-a-zu
das Röhricht, das du tr[ocken gele]gt hast,

227 še-dagal-še-dagal-e [x x x x]-za$^{?}$-x
die weiten Getreidefelder, [...]...,

228 an-za-gàr á-[dam x x]-a-zu
die befestigten Dörfer und die Sied[lungen], die du [...] hast,

229 nam-lú-ùlu u$_{6}$-[di-dè ga-ba-ši-r]e$_{7}$$^{?}$-e-eš
[will ich] die Menschen stau[nend anschau]en lassen,

230 ur-^{d}nammu mu-zu s[ù-rá-šè ga-..-p]à-pà-dè-eš
Urnammu, deinen Namen [will ich] sie [immerdar] nennen lassen!"

Urnammus "Schicksal" (sum. nam-tar) ist mit seinem Nachruhm identisch.[207] Dieser Gedan-

---

[206] C. WILCKE, Eine Schicksalsentscheidung für den toten Urnammu, in: A. FINET, éd., Actes de la XVIIe Rencontre Assyriologique Internationale, Ham-sur-Heure 1970, 81-92, hier 90f.

[207] So zu Recht WILCKE, aaO. 91.

ke, dass Nachruhm des Menschen Tod überdauern und ihm so eine gewisse, wenngleich relative, Unsterblichkeit verleihen kann, wird auch im Epos "Gilgameš und Ḫuwawa" thematisiert. Allerdings wird dort das "Namensetzen" explizit nicht mit einem Bauprojekt, sondern wie in vielen anderen altmesopotamischen Quellen mit Stelensetzungen verbunden.[208] Immerhin ist die in Z. 4/30 möglicherweise zu lesende Metapher vom "kostbaren Ziegelwerk 'Leben'" (sig_4-kalag-e ti-la)[209] höchst bemerkenswert. J.H. TIGAY hat darüber hinaus vermutet, auch Gilgameš's Mauerbau in Uruk, von dem im Prolog und Epilog der spätbabylonischen Fassung des Gilgameš-Epos die Rede ist[210], sei mit seiner Suche nach Unsterblichkeit verbunden.[211] Der Text selbst sagt dies zwar nicht; aber der Umstand, dass der Hinweis auf den Mauerbau das Gilgameš-Epos einrahmt und dessen zentrales Thema ja die Suche nach Unsterblichkeit ist, könnte durchaus auf einen Zusammenhang der beiden Themen weisen. "It has often been noted that the reference to the walls points to 'the only work of the hero that promised, even guaranteed, his immortality.'[212] In fact, Gilgamesh was remembered as the builder of the wall of Uruk in the latest historical inscription known to mention him, a Sumerian inscription of AN-àm, king of Uruk in the late nineteenth century.[213] As a literary device, the reversion to this theme at the end of the epic, ending Gilgamesh's adventures on the note with which they began, shows the futility of all the intervening efforts. By placing the words in Gilgamesh's own mouth upon his return to Uruk, the editor shows us the change in Gilgamesh himself, 'the movement from heroic idealism to the everyday courage of realism.'[214] He whose adventures consisted of attempts to overcome death in ever more unconventional ways ultimately points with pride and acceptance to one of the most conventional ways - the way with which his own career had begun and the rejection of which had first motivated those adventures."[215]

Eine ganz besonders konkrete und effiziente Art und Weise, sich durch Bauwerke Ruhm bei Zeitgenossen und Nachwelt zu verschaffen, besteht darin, dass ein König diese Werke mit seinem eigenen Namen versieht. Diesen Aspekt betont z.B. eine Tonnagel-Inschrift Jaḫdunlims von Mari (ca. 1825-1810a):[216]

Jaḫdunlim, 'Disque'
III 35 *ù i-na sa-we-e* **36** *qá-qá-ar* **37** *na-aṣ-mi-im*
Auf Unland[217], an einem Ort des Durstes,

---

[208] Vgl. oben Anm. 194!

[209] Vgl. WILCKE, aaO. 91 mit Anm. 7.

[210] Gilg. I 9-21 und XI 303-307 (vgl. SCHOTT/VON SODEN 17.98; ANET^3 73b.97a).

[211] The Evolution of the Gilgamesh Epic, Philadelphia 1982, 146f.

[212] Vgl. OPPENHEIM, Ancient Mesopotamia 257.

[213] THUREAU-DANGIN, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften 222 Nr. 2b.

[214] JACOBSEN, Treasures of Darkness 218.

[215] TIGAY, aaO. 147.

[216] THUREAU-DANGIN, Iaḫdunlim, roi de Ḫana 49-52; KUPPER, L'inscription du "Disque" de Yaḫdun-Lim 301-303 (neue Transkription); vgl. IRSA 244f; für weitere Literatur vgl. HKL I 566.

[217] Vgl. dazu J.D. SAFREN, *ina sawê* - "in an empty land": RA 81 (1987) 191 (Hinweis auf hebr. שוא).

38 *ša iš-tu u_4-um ṣí-a-tim* 39 *šarrum* (LUGAL) *šum-šu* 40 *a-lam la i-pu-šu*
wo noch nie irgendein König eine Stadt gebaut hatte,

41 *a-na-ku la-la-am* 42 *ar-ši-i-ma* 43 *a-lam e-pu-úš*
hegte ich den Wunsch dazu und baute eine Stadt.

44 *ḫi-ri-sú aḫ-ri*
Ich grub ihren Graben.

45 *Dūr* (BAD)-*Ia-aḫ-du-Li-im* 46 *šum-šu ab-bi*
Dur-Jaḫdunlim nannte ich sie.

47 *ù na-ra-am ep-te-šum-ma*
Dann öffnete ich ihr einen Kanal.

48 ^{íd}*I-ši-im-Ia-aḫ-du-Li-im* 49 *šum-šu ab-bi*
Išim-Jaḫdunlim nannte ich ihn.

50 *ma-a-ti ú-ra-ap-pí-iš*
Ich dehnte mein Land aus,

51 *is-de Ma-ri*^{ki} 52 *ù ma-ti-ia ú-ki-in-ma*
Die Fundamente Maris und meines Landes festigte ich.

53 *a-na u_4-um ṣí-a-tim* 54 *šu-mi aš-ku-un*
Für die Ewigkeit 'setzte' ich (so) meinen Namen."

Auch diese Inschrift schliesst mit einer Fluchformel gegen Nachgeborene, welche die Gründungsdokumente Jaḫdunlims entfernen und durch seine eigenen ersetzen könnten. Auffällig ist die in diesem Abschnitt der Inschrift besonders betonte Stellung des Königs[218]: Die Welt der Götter wird nicht mehr genannt, das Bauprojekt entspringt dem ureigensten Wunsch des Königs. Die neu gegründete Stadt ("Festung[smauer] Jaḫdunlims")[219] und ihr Kanal tragen deshalb mit gutem Grund den Namen des Herrschers. Sie verleihen dem königlichen "Namensetzen" konkreteste Gestalt.

Die Mehrzahl der bisher genannten Belege für königliches "Namensetzen" durch Bauprojekte stammt aus altbabylonischer Zeit. Jüngere Dokumente verwenden im Zusammenhang mit Bauprojekten die Wendung *šumu(m) šakānu(m)* nurmehr ausnahmsweise[220], weshalb die Parallelisierung von *šumu(m) šakā-*

---

218 Vgl. dazu auch unten S. 450f Anm. 166!

219 Zur Lage und Bedeutung von Dur-Jaḫdunlim vgl. J.D. Safren, The Location of Dur-Yaḫdun-Lim: RA 78 (1984) 123-141; DERS., Dur-Yaḫdun-Lim: The *raison d'être* of an Ancient Mesopotamian Fortress-City: JESHO 32 (1989) 1-47.

220 Vgl. das Epithet Tukulti-Ninurtas I. (ca. 1241-1405a) *ša eli kibrāt erbetta iltakkanu šumātišu ina līti* "der im Sieg über die vier Weltteile seine Namen (Pl.!) setzt" (WEIDNER, Die Inschriften Tukulti-Ninurtas I. 26 [Nr. 16 I 13f]; GRAYSON, Assyrian Rulers 271 [Nr. 23 13f]; vgl. ARI I 118 § 772; ERAS 275; zum auffälligen Plural vgl. auch unten S. 448 bei Anm. 158!) sowie eine Inschrift Nebukadnezzars II., die sich auf Baumassnahmen an der Ostmauer von Babylon bezieht und abschliessend feststellt: *maṣṣarti* É-sag-ila *u Bābilim udanninma šumam dāriam ša šarrūtija lu aštakkan* "Die Befestigung Esagilas und Babylons verstärkte ich und begründete so den ewigen Namen meiner Königsherrschaft" (LANGDON, Die neubaby-

nu(m) und hebr. עשׂה ל־x שׁם historisch nicht unproblematisch ist.[221] Auch im 1.Jt. noch überaus häufig belegt ist aber die Praxis, eine Stadt mit dem Namen des regierenden Herrschers zu versehen. Das «Namenmachen» in Gen 11,4 dürfte deshalb mehr noch als von der Formel *šumu(m) šakānu(m)* her vor dem Hintergrund dieser Praxis von Stadtbau und -benennung mit dem Namen des regierenden Herrschers zu interpretieren sein.

Städtenamen des Typs Dur-KN (*dūru* = "Festungsmauer, Fort"[222]) finden sich in Mesopotamien und darüber hinaus seit der Ur III-Zeit[223], wogegen Städtenamen des Typs Kar-KN (*kāru* = "Kolonie"[224]) nur kassitisch[225], mittel- und neuassyrisch belegt sind.[226] Als historische Quellen für die Praxis der Benennung von Städten nach regierenden Königen können aus methodischen Gründen nur ungefähr zeitgenössische Inschriften herangezogen werden. Die Stadt

---

lonischen Königsinschriften 84f II 11-16; vgl. CAD D 116 s.v. *dārû* [1.a.]). Beachte aber unten S. 557 Nbk. Nr. 19 IX 10! Der Beleg AOTU 1/I 300:26 *šarru ša...šumšu išakka-*[*nu*] stammt zwar von einem späten Exemplar von Lugal-e aus der Bibliothek Assurbanipals, doch handelt es sich dabei um eine spätassyrische Gelehrtenübersetzung einer in die Ur-III- oder altbabylonische Zeit datierenden sumerischen Vorlage (lugal...mu-ni ì/íb-gá-gá-a); vgl. J. VAN DIJK, LUGAL UD ME-LÁM-bi NIR-GÁL. Le récit épique et didactique des Travaux de Ninurta, du Déluge et de la Nouvelle Création. T. I: Introduction, texte composite, traduction, Leiden 1983, 112 Z. 475 (vgl. T. II 130).

Hier nicht zu berücksichtigen sind die Personennamen GN-*šākin-šumi* u.ä. (vgl. K.L. TALLQVIST, Assyrian Personal Names [ASSF 43/1], Helsingfors 1914, 307f), da das Element hier (in Analogie zu *aplu*, *aḫḫē*, *zēru* usw.) "Nachkommen" meint.

221 VON SODENs Übersetzung "einen Namen schaffen, *machen*" in AHw III 1275a [11.b.] dürfte biblischem Sprachgebrauch abgehört zu sein.

222 Vgl. AHw I 178 s.v. *dūru(m)* I; CAD D 192-197 s.v. *dūru* A, bes. 195f [3.a.].

223 Vgl. RlA II 241-255 passim; D.O. EDZARD/W. FARBER, Die Orts- und Gewässernamen der 3. Dynastie von Ur (Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes II = BTAVO.B 7/2), Wiesbaden 1974, 36; M. BIROT/J.-R. KUPPER/O. ROUAULT, Répertoire analytique... Ire partie: Noms propres (ARM 16/1), Paris 1979, 10; B. GRONEBERG, Die Orts- und Gewässernamen der altbabylonischen Zeit (RGTC III = BTAVO.B 7/3), Wiesbaden 1980, 57-63; KH. NASHEF, Die Orts- und Gewässernamen der mittelbabylonischen und mittelassyrischen Zeit (RGTC V = BTAVO.B 7/5), Wiesbaden 1982, 89-100; S. PARPOLA, Neo-Assyrian Toponyms (AOAT 6), Kevelaer und Neukirchen-Vluyn 1970, 108-115; R. ZADOK, Geographical Names According to New- and Late-Babylonian Texts (RGTC VIII = BTAVO.B 7/8), Wiesbaden 1985, 121-125.

224 Vgl. AHw II 451f [bes. 1.b.]; CAD K 231-239 s.v. *kāru* A, bes. 233 [1.c.2'.].

225 Vgl. zu Kar-Kaštiliaš NASHEF, aaO. 156. Der Name erscheint in einem Text aus der Zeit Kurigalzus (I. od. II., 1. H. 14.Jh.a) und muss sich deshalb auf Kaštiliaš I.-III. (Ende 16./Anfang 15.Jh.a) beziehen; ein zeitgenössischer Beleg ist bisher nicht bekannt geworden.

226 Vgl. RlA V 407-459 passim; NASHEF, aaO. 153-161; PARPOLA, aaO. 196-199. Ältere Namen nur vom Typ Kar-GN, etwa Kar-Ea, Kar-Nabium oder Kar-Šamaš (GRONEBERG, aaO. 131-133).

Dūr-(d)*Šulgi* z.B., deren Name nicht vor der altbabylonischen Zeit belegt ist[227], dürfte diesen kaum zu Lebzeiten Šulgis (ca. 2094-2047a), sondern erst viel später zu Ehren des nunmehr vergöttlichten Königs erhalten haben (vgl. den Determinativ![228]). Das nordbabylonische Dur-Šarruken[229], die Städte Dur-Rimuš[230], Dur-Damqi-ilišu[231] oder Dur-Rimsin[232] sind in Quellen belegt, die alle wesentlich jünger als die genannten Könige sind. Für Dur-Sin-kašid[233], Dur-Sumula'el[234], Dur-Apilsin[235] oder Dur-Hammurapi[236] lässt der Textbefund keine eindeutigen Schlüsse zu. Sicher zeitgenössisch sind aber die u.a. durch Jahresformeln ausgewiesenen Namen Dur-Sinmuballiṭ[237], Dur-Samsu-iluna[238], Dur-Abi'ešuḫ[239], zwei Neugründungen namens Dur-Ammiditana[240] und zwei oder gar drei Gründungen namens Dur-Ammiṣaduqa.[241] Da die älteste sicher zeitgenössisch bezeugte Stadtgründung mit Benennung vom Typ Dur-KN an der Peripherie in Mari belegt ist (Dur-Jaḫdunlim, s.o.)[242] und der Brauch dann von den Königen der 1. Dyn. von Babylon geradezu inflationär weitergepflegt wurde,

---

[227] Vgl. RlA II 253a; NASHEF, aaO. 99f; GRAYSON, ABC 254a s.v.

[228] *Dūr-*d*Šu-*d*Su'en* ist zwar schon in einem Dokument der Ur III-Zeit (später offenbar nicht mehr) belegt (EDZARD/FARBER, aaO. 36), doch weist der Determinativ auch hier auf postume Namengebung.

[229] Vgl. RlA II 249b (E. UNGER); NASHEF, aaO. 99; ZADOK, aaO. 124. Dass es sich um eine Gründung Sargons von Akkad handelt, wie UNGER meint, ist angesichts der Quellenlage (erstmals in spätkassitischer Zeit in einer Inschrift Šutruk-Naḫḫuntes [um 1160a] belegt; vgl. BRINKMAN, Political History 88 Anm. 460) eine haltlose Vermutung.

[230] RlA II 248b; GRONEBERG, aaO. 61f.

[231] RlA II 243b.

[232] RlA II 248b; NASHEF, aaO. 97.

[233] RlA II 253a; GRONEBERG, aaO. 62.

[234] RlA II 253b; GRONEBERG, aaO. 63; NASHEF, aaO. 98; vgl. auch BRINKMAN, Political History 97.293.

[235] RlA II 242; GRONEBERG, aaO. 58. Der ebenfalls bezeugte Name Kar-Dur-Apilsin (NASHEF, aaO. 153) bezeichnet wohl einen östlich des Tigris gelegenen Ort, so dass zwei Orte namens Dur-Apilsin zu unterscheiden sind; vgl. BRINKMAN, Political History 106 Anm. 572.

[236] GRONEBERG, aaO. 59 (möglicherweise zeitgenössisch).

[237] RlA II 253a; vgl. ebd. 177 Nr. 92; GRONEBERG, aaO. 62f; NASHEF, aaO. 98. Etwa zeitgenössisch (um 1800a) ist der Name Dur-Daduša (Ešnunna; vgl. GRONEBERG, aaO. 58).

[238] RlA II 249a; vgl. ebd. 184 Nr. 169; GRONEBERG, aaO. 62. Vgl. dazu unten S. 451ff.

[239] RlA II 241b; vgl. ebd. 186 Nr. 195; GRONEBERG, aaO. 57.

[240] RlA II 241b; vgl. ebd. 188 Nr. 227 und 189 Nr. 246; GRONEBERG, aaO. 57f.

[241] RlA II 242a; vgl. 190 Nr. 259; GRONEBERG, aaO. 58.

[242] Vgl. auch die Städtenamen Dur-Jaggidlim (im Gebiet von Mari: RlA II 245; GRONEBERG, aaO. 59; vermutlich identisch mit Dur-Katlimmu: NASHEF, aaO. 92f; PARPOLA, aaO. 108) und Dur-Sumu'epuḫ (im Gebiet von Jamḫad: GRONEBERG, aaO. 63), die allerdings erst einige Jahrzehnte nach der Regierungszeit der beiden Herrscher belegt sind. Dur-Jasmaḫ-Addu (GRONEBERG, aaO. 60) ist vielleicht mit Dur-Jaḫdunlim identisch.

kann man sich fragen, ob es sich nicht um eine spezifisch westsemitische bzw. amoritische Tradition handelt.

Auch unter den Kassiten sind mit Dur-Agum[243], Dur-Kadašman-Enlil[244] und Dur-Kurigalzu Namen des Typs Dur-KN belegt. Der letztere Beleg ist besonders interessant, da hier erstmals die Hauptstadt den Namen des regierenden Herrschers trägt.[245] In der Folgezeit begegnet diese Besonderheit wieder bei den beiden berühmten assyrischen Neugründungen Kar-Tukulti-Ninurta und Dur-Šarrukin. Grundsätzlich ist zu sagen, dass der Brauch, Städte nach regierenden Herrschern zu benennen, im nachkassitischen Babylon aufgegeben worden zu sein scheint, dafür aber von den Assyrern geerbt und von diesen besonders intensiv weitergepflegt wurde. Allerdings haben wir hier nun zwischen eigentlichen Stadtneugründungen einerseits und Umbenennungen eroberter Städte anderseits zu unterscheiden.

An erster Stelle ist die Gründung der neuen Hauptstadt Kar-Tukulti-Ninurta durch Tukulti-Ninurta I. (ca. 1241-1405a) nach der Eroberung Babyloniens und der Gefangennahme des kassitischen Königs Kaštiliaš IV. ab ca. 1231a zu nennen.[246] Diese Neugründung einer Kult- und Residenzstadt, mit nahezu quadratischem Grundriss idealplankonform auf unbesiedeltem Gebiet gegenüber von Assur angelegt, stellt ein offensichtlich herrschaftsideologisch begründetes Projekt dar. Der Name der Stadt verkündet den Ruhm des Königs, die Namen ihrer wichtigsten Bauwerke unterstreichen seinen Weltherrschaftsanspruch: É.KUR *kiššati* "Tempel der Gesamtheit", *ekal kiššati* "Palast der Gesamtheit", *pattu mēšari* "Kanal der Gerechtigkeit". Wir werden auf diese Neugründung, die nicht zuletzt durch den massiven Einsatz von Deportierten und den Zwang zur «einen Rede» bewerkstelligt wurde, im folgenden Kapitel zurückkommen müssen.[247]

Im Gegensatz zu den bisher genannten Namen vom Typ Dur-KN erscheint hier erstmals ein sicher zeitgenössischer Beleg vom Typ Kar-KN.[248] Häufig wird als Besonderheit von Siedlungen dieses Namenstyps angenommen, dass sie an schiffbaren Flüssen gelegen bzw. über Hafenanlagen (*kāru(m)* = u.a. "Deich, Kai") verfügt hätten.[249] Darin kann allerdings, wenngleich Städte wie Kar-Assurnasirpal oder Kar-Salmanassar/Til Barsip typische Flussübergangsstationen darstellen, nicht der spezifische Unterschied dieser Siedlungen gegenüber solchen vom Namenstyp Dur-KN liegen, da auch letztere mindestens teilweise an Flüssen und Kanälen angelegt waren und anderseits aus assyrischem Blickwinkel etwa für das in der Gegend von

---

243 RlA II 241b; NASHEF, aaO. 88.

244 NASHEF, aaO. 92.

245 RlA II 246f; NASHEF, aaO. 93f; PARPOLA, aaO. 111; ZADOK, aaO. 121. Unklar ist nach wie vor, welcher Kurigalzu (I. [ca. 1425-1400a] oder II. [ca. 1332-1308a], von UNGER als III. genannt) die Residenz gegründet hat. Vgl. zur Geschichte von Dur-Kurigalzu (*ʿAqar Qūf*) zusammenfassend RlA VI 369f (J.A. BRINKMAN); HEINRICH, Tempel und Heiligtümer 206ff.223ff; DERS., Paläste 89-91.

246 Vgl. die Belege bei NASHEF, aaO. 160f; PARPOLA, aaO. 199; dazu zusammenfassend RlA V 455-459 (H. FREYDANK/T. EICKHOFF); HEINRICH, Tempel und Heiligtümer 215ff. 235ff; DERS., Paläste 95f. Ausführlich nun EICKHOFF, Kār Tukulti-Ninurta.

247 Siehe unten 9.61.

248 Zu Kar-Kaštiliaš vgl. oben Anm. 225.

249 Vgl. nur E. UNGER in RlA 246b s.v. Dûr-Kurigalzu.

Kermanšah zu lokalisierende Kar-Šarrukin/Ḫarḫar sicher nicht die Lage an einem kleinen Flüsschen[250], sondern diejenige an der Grossen Ḫorasan-Landstrasse entscheidend war. Im Anschluss an die schon altassyrisch belegte Bedeutung *kāru(m)* = "Handelskolonie" sind diese Städtenamen m.E. besser als "Kolonie des KN" zu übersetzen.

Wie erwähnt sind bei den neuassyrischen Belegen für Städtenamen des Typs Dur-KN oder Kar-KN Neugründungen von Umbenennungen eroberter Städte zu unterscheiden.[251] Stellt Kar-Assurnasirpal[252] noch eine Neugründung, in diesem Falle Assurnasirpals II. (883-859a), im Zusammenhang mit dessen Kolonisation der Ḫabur-Aue dar, so ist Kar-Salmanassar das früheste Beispiel einer eroberten, in Kar-KN umbenannten Stadt: der Name ersetzt nach der Eroberung des aramäischen Til Barsip 856a das einheimische Toponym.[253] Er bringt die Bedeutung der an einer wichtigen Eufratfurt unweit des gefährlichen Karkemiš gelegenen Stadt, die Salmanassar III. (858-824a) zur Sicherung des 'nordsyrischen Korridors' und als Brückenkopf für weitere Expeditionen nach Syrien diente, klar zum Ausdruck.

Eine Neugründung stellt dann wiederum Dur-Tukulti-apil-Ešarra[254] dar. Die Verwandtschaft der Passage, in der vom Bau der Stadt die Rede ist[255], mit entsprechenden Stellen bei Tukulti-Ninurta I., Assurnasirpal II. und Sargon II. (Eroberungssummar, Deportationsnotiz, Motiv der «einen Rede», Baubericht) kann zu der Vermutung Anlass geben, Tiglatpileser III. habe wie die genannten Könige als konkreten Ausdruck seiner bereits mit der Thronbesteigung beanspruchten Weltherrschaft eine neue Residenz gründen wollen.[256]

Berühmteste aller Städte vom Typ Dur/Kar-KN ist zweifellos Dur-Šarrukin, die 713a am Standort einer bis dahin unbedeutenden Ortschaft namens Magganubba neugegründete Residenz Sargons II. (721-705a).[257] Auch diese Stadt ist ganz offensichtlicher Ausdruck des Weltherrschaftsanspruchs ihres Bauherrn; auch sie ist unter dem Zwang der «einen Rede» erbaut worden, weshalb wir im nächsten Kapitel auf sie zurückkommen müssen.[258] Nach dem plötz-

---

250 Dargestellt auf einem Relief Sargons II.: BOTTA/FLANDIN, Monument I Pl. 55.

251 Neben dem genannten Namentyp sind bei den neuassyrischen Stadtumbenennungen auch andere sprechende Namen belegt, unter Salmanassar III. etwa *Līta-Aššur* "Sieg Assurs" oder *Aṣbat-lā-kūnū* "Ich packte (sie), sie hielten nicht stand" (vgl. ARAB I 218 § 602). Auch der Name *Ana-Aššur-utēr-aṣbat* "Um sie Assur zurückzugeben, packte ich sie" (vgl. ARAB I 202 § 560; 218 § 603) dürfte auf eine derartige Umbenennung zurückgehen. Für eine Aufzählung vergleichbarer Ortsnamen in einer Inschrift Esarhaddons vgl. BORGER, Die Inschriften Asarhaddons 107 IV 27-34.

252 RlA V 407f; PARPOLA, aaO. 196.

253 PARPOLA, aaO. 199. Vgl. ARAB I 218 §§ 602-604; 222 § 610; 255 § 716 (in einer Inschrift Šamši-Adads V. [823-810a]).

254 RlA II 253f; PARPOLA, aaO. 115.

255 ROST, Keilschrifttexte Tiglatpilesers 6f,21f mit Anm. 1 (ergänzt); vgl. ARAB I 270 § 764f.

256 Siehe dazu ausführlicher unten 9.62.

257 RlA II 249-252; PARPOLA, aaO. 112-114; zu den Bauten HEINRICH, Tempel und Heiligtümer 250ff.268ff; DERS., Paläste 145-167.

258 Siehe unten 9.63.

lichen Schlachtentod Sargons II. wurde die Stadt zwar vielleicht nicht völlig verlassen, doch sind die Bauarbeiten an den Palästen eingestellt worden und hat Dur-Šarrukin seinen Status als königliche Residenz eingebüsst. Sanherib und seine Nachfolger residieren in Ninive, einer Stadt mit ältester kultischer Tradition und grossem innenpolitischem Gewicht. Nach Sargon II. sollte kein assyrischer König sich mehr an den Bau einer neuen Residenzstadt wagen.[259]

Die medische Stadt Ḫarḫar erhielt nach ihrer Eroberung durch Sargon II. den Namen Kar-Šarrukin; der assyrische König errichtete dort eine Siegesstele, siedelte deportierte Kriegsgefangene an und liess die Stadt zu einem Stützpunkt zur Kontrolle des westlichen Medien ausbauen.[260] Sein Nachfolger Sanherib (705-681a) scheint ähnliches für die Städte Dur-Sanherib[261] bzw. Kar-Sanherib (Elenzaš im nordwestlichen Zagros)[262], Esarhaddon (680-669a) für Dur-Esarhaddon[263] und Kar-Esarhaddon (ein neugegründeter Handelsstützpunkt neben Sidon)[264] veranlasst zu haben. Umbenennungen sind nun die Regel, Neugründungen wesentlich seltener; den als Dur-KN oder Kar-KN benannten Orten scheint nicht mehr dieselbe hervorragende Bedeutung wie den früher so bezeichneten Städten zuzukommen.[265] Dies äussert sich auch dadurch, dass nun Städtenamen vom Typ Dur/Kar-PN mit den Namen von Provinzstatthaltern (Kar-Šamaš-naṣir[266], Dur-Bel-Harran-šadua[?][267] u.ä.) besetzt finden.[268] (Ende Exkurs 4)

---

259 Zum Siedlungsbefund vgl. S. 516 Anm. 4. Zur These, dass die Grundschicht von Gen 11,1-9* sich als 'konstruierter Mythos' auf diese Ereignisse beziehen dürfte, siehe unten 10.12.

260 RlA IV 120f. Vgl. L. LEVINE, Geographical Studies in the Neo-Assyrian Zagros, Toronto-London 1974, 116f.

261 RlA II 253a; PARPOLA, aaO. 112; kaum mit Kar-Sanherib identisch, aber nicht lokalisierbar.

262 LUCKENBILL, Annals of Sennacherib 29,29; 59,32; 68,16; vgl. RlA V 454b; PARPOLA, aaO. 198.

263 BORGER, Die Inschriften Asarhaddons 107 IV 31; der Name findet sich im sog. Gottesbrief in einer Reihe von 21 Städtenamen (IV 27-34) des Landes Šubria, wovon 8 sich auf den Gott Assur, 3 sich auf den König beziehen. Wenige Zeilen zuvor heisst es:"Diese Städte, die durch die Kraft [meines Herrn Assur]...die ich verwüstet, zerstört und mit Feuer verbrannt hatte...habe ich auf das Geheiss meines Herrn Assur wieder... Diese Städte [baute ich auf und vollendete ich] von ihren Fundamenten bis zu ihren Zinnenkränzen. Von Kullimeru, Markuḫa, Kalzu...(3 ZZ. zerstört)...schaffte ich ihren früheren Namen ab und benannte sie neu. Leute, die ich mit meinem Bogen am Oberen und am Unteren Meere erbeutet hatte, liess ich darin wohnen" (ebd. 106f IV 1-11). Der Merismus am Ende der Passage macht deutlich, dass es auch hier um Weltherrschaft geht.

264 RlA V 407b; PARPOLA, aaO. 196.

265 In Südbabylonien sind nun ebenfalls zahlreiche Festungen belegt, die Namen chaldäischer Lokalfürsten tragen: vgl. neben dem wichtigen Zentrum Dur-Jakin (RlA II 244f; PARPOLA, aaO. 110f; ZADOK, aaO. 122) auch Dur-Abijate, Dur-Abdaija, Dur-Akkija, Dur-Appie, Dur-Birdada, Dur-Ladini, Dur-Rudumme, Dur-Rukbi, Dur-Sama, Dur-Tanie (eine Aufzählung bei LUCKENBILL, Annals of Sennacherib 53).

266 LUCKENBILL, Annals of Sennacherib 79,8; vgl. RlA V 454.

267 RlA II 243.

268 Aus früherer Zeit ist mir dafür nur ein einziger (Ausnahme-)Fall bekannt, nämlich Dur-

Die Praxis von Königen, sich durch Benennung von Bauwerken «einen Namen zu machen», ist im Alten Testament ebenfalls bezeugt, wenngleich nie auf ganze Städte[269] bezogen und nicht explizit mit der Formel עשׂה (ל־x) שׁם verbunden. Man denke an die מצדת ציון "Zionsburg", die Zitadelle von Jerusalem, welche von David restauriert, zusätzlich befestigt und dann zur עיר דויד "Davidsstadt" umbenannt wurde (2 Sam 5,7.9). David dürfte mit dieser Umbenennung, die dem Regierungssitz, der Zitadelle in der Hauptstadt gilt, einem traditionsreichen imperialen Brauch gefolgt sein.

Wie gesagt ist die traditionsgeschichtliche Herkunft des «Namenmachens» von Gen 11,4aδ aus der altorientalischen Königsideologie immer wieder gesehen worden. Setzt man die Formulierung mit dem im Exkurs dargestellten Brauch der Benennung bes. neugegründeter Städten mit dem Namen des königlichen Bauherrn in Verbindung, erfährt dadurch die von SEYBOLD u.a. vermutete politische Perspektive der Erzählung eine markante Präzisierung.

8.6. עם אחד «EIN VOLK»

V. 5 nimmt schon in der Grundschicht von Gen 11,1-9* eine Scharnierfunktion ein: durch die Einführung eines neuen Subjekts (JHWH), das in der Folge Subjekt aller Reden und fast aller Handlungen (einzige Ausnahme: V. 8b) bleiben wird, schlägt der Erzählverlauf um. V. 7 teilt den Beschluss JHWHs mit, gegen das Bauprojekt der Menschen zu intervenieren. V. 6 kommt deshalb die Funktion zu, JHWHs Intervention zu begründen. Hier wird, sofern in Gen 11,1-9* überhaupt von einer 'Sünde' die Rede sein sollte, auch deren Diagnose zu suchen sein.[270]

Die JHWH-Rede setzt in V. 6aβ mit einer überraschenden Feststellung ein: הן עם אחד «Da! - *ein* Volk». Mit שׂפה אחת «eine Rede» wiederholt die Diagnose in V. 6aγ wörtlich ein Element aus V. 1aβ. Der daran anschliessende Rückverweis לכלם bezieht sich syntaktisch auf עם אחד, nimmt aber gleichzeitig das

---

Bel-Harran-Bel-Uṣṣur (RlA II 243a; PARPOLA, aaO. 109), die Neugründung eines Provinzgouverneurs, der bekanntlich unter Salmanassar IV. wie ein lokalautonomer Kleinkönig gewirkt hat (vgl. RlA II 477b; BRINKMAN, Political History 218).

[269] Der Exkurs beschränkt sich wegen des Bezugs zu Gen 11,4 auf *Städte*namen; einzelne Bauten, die den Namen des regierenden Königs trugen, sind zu Hunderten belegt. Vgl. etwa den 'Sommerpalast' Nebukadnezzars II. (*Bābil*), der den Namen "Nebukadnezzar möge leben, möge alt werden als Erhalter von Esagila" trug (LANGDON, Die neubabylonischen Königsinschriften 120f,28f).

[270] Vgl. BOST, Babel 62.

כל- von כל-הארץ «alle Welt» aus V. 1a auf. Die Wendung עם אחד substituiert somit das kollektive Element כל-הארץ; an die Stelle der neutralen Wendung, welche die Gesamtheit der Erdbevölkerung bezeichnet, tritt ein Begriff, der diese nun eindeutig in einem politischen Sinne als Einheit determiniert. Wurde in der Exposition V. 1a mit der Feststellung, dass «alle Welt eine Rede» führte, die Einheit der Menschen als Voraussetzung ihres sodann geschilderten Handelns angesprochen, so wird hier nun diese Einheit unter einem politisch-konzeptuellen Aspekt präzisiert.

Auch wenn der Begriff עם an zahlreichen Belegstellen eine durch Blutbande definierte "Verwandtschaftsgruppe" bezeichnet[271], so gilt diese Bedeutung doch längst nicht an allen Stellen, die עם in kollektivem Sinne verwenden.[272] Man sollte deshalb den zweifellos eindeutiger politisch determinierten Begriff גוי nicht als Argument gegen eine politische Deutung von עם in Gen 11,6 heranziehen. עם hat rein sprachstatistisch eine Tendenz zum Singular (AT: ca. 7:1), גוי dagegen zum Plural (AT: ca. 1:3,5), weshalb עם im Zusammenhang mit אחד zur Bezeichnung der "Einheit" der Menschheit zweifellos näherliegen musste. LIPINSKI weist darauf hin, dass *ʿam(m)* in nicht-biblischen Texten eine besondere "institutionelle Konnotation" aufweist, etwa im Phönizisch-Punischen, wo der Begriff die Versammlung der Bürger einer Stadt bezeichnet. Dieselbe institutionelle Konnotation hat עם auch in der bekannten biblischen Verbindung עם-הארץ, womit bes. in Juda die Versammlung der Vollbürger bezeichnet wurde.[273] Sicher führt von dieser einflussreichen politischen Institution und vom Begriff עם-הארץ keine direkte Linie zum עם אחד in Gen 11,6aβ. Aber immerhin haben wir es bei Gen 11,1-9* wahrscheinlich mit einer judäischen Erzählung zu tun, in der die Wendung עם אחד ja, wie gesagt, anfängliches כל-הארץ ersetzt. Es scheint mir jedenfalls naheliegend zu sein, עם אחד in Gen 11,6 in politischem Sinne zu deuten. Verwandtschaftsbeziehungen kommen in dieser Erzählung nicht in den Blick.[274]

Damit wird ein neues Element eingebracht, das Leser- bzw. HörerInnen der Erzählung bis dahin nur implizit mitgehört haben können. Auch deshalb ist klar, dass V. 6 mehr als nur eine konstatierende Zusammenfassung des bisher erzählten Geschehens bietet. Dieses wird nicht nur resümiert, sondern recht eigentlich

---

271 Vgl. dazu bes. E.A. SPEISER, "People" and "Nation": JBL 79 (1960) 157-163 (= Oriental and Biblical Studies 160-170).

272 Vgl. zu עם im allgemeinen THAT II 290-325 (A.R. HULST); ThWAT VI 177-194 (E. LIPINSKI). Nach W. VON SODEN fehlt "ausserhalb Israels im Alten Orient die Konzeption 'Volk' völlig". Überall sonst würden die Menschen nur nach Wohnsitzen, Landeszugehörigkeit, Sprache oder sozialer Klasse differenziert (ThWAT VI 189; vgl. DERS., Einführung in die Altorientalistik, Darmstadt 1985, 12f; DERS., Sprache, Denken und Begriffsbildung im Alten Orient [Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 1973/6], Wiesbaden 1973, 35-37). In der Diagnose von V. 6aβ liesse sich dann ein spezifisch israelitisch-judäischer Gesichtspunkt erkennen.

273 Vgl. LIPINSKI, aaO. 182f.189f.

274 Hier hatten Strukturalisten für einmal den schärferen Blick:"«peuple unique» - il s'agit ici de la caractérisation du sujet dans son organisation de groupe. (...) le discours évolue du spatial au politique..." (GROUPE D'ENTREVERNES, Analyse sémiotique 174).

diagnostiziert; es wird ihm in der JHWH-Rede eine Art *Evaluation* entgegengehalten.

Besonders frappant ist die Tatsache, dass die diagnostische JHWH-Rede so unvermittelt mit einem politischen Begriff einsetzt. Was bisher erst durch Konnotation («eine Rede», «Stadt und Zitadelle», «Namenmachen»...) greifbar war, nämlich die politische Dimension der Erzählung, wird mit einem Mal ganz explizit: die da bauen, sind «ein *Volk*».

Die meisten Kommentatoren übergehen die Wendung ganz einfach und schreiten geradewegs zu V. 6b fort, wo sie den vermeintlichen Höhepunkt der Rede (wenn nicht der Erzählung überhaupt[275]) erkennen wollen. Der עם אחד scheint semantisch eindeutig zu sein und keiner weiteren Erklärung zu bedürfen. Aber allein die Tatsache, dass sich die Wortverbindung nur noch ein einziges Mal im hebräischen Alten Testament findet und insofern ganz aussergewöhnlich ist, lohnt einen kurzen Halt.

Von Gen 34,16.22 her, dem anderen Beleg für עם אחד, ist allerdings zunächst nicht viel Hilfe für die Deutung von Gen 11,6a*β* zu erwarten. עם bezeichnet hier, wie der Kontext zeigt, eine "Verwandtschaftsgruppe, Sippe", deren ethnische Identität primär durch bestimmte kultisch-rituelle Bräuche (hier: die Beschneidung), sekundär durch Connubium, gemeinsames Wohnen und gemeinsamen Viehbesitz definiert ist.[276] In Gen 11,6 ist es dagegen «alle Welt», welche als "gesellschaftliche Einheit"[277] bestimmt wird; die Wendung עם אחד kann hier die Einheit der Menschen nicht unter dem Gesichtspunkt partikulärer Bräuche und Sitten, sondern nur unter demjenigen der gemeinsamen politischen Organisation anvisieren.[278]

Beide Gesichtspunkte finden sich in 1 Makk 1,41f[279] vereint, wo es heisst:

> "Da erliess der König ein Dekret für sein ganzes Reich (*πασῃ τῃ βασιλειᾳ αὐτου*),
> alle sollten *ein* Volk werden (*ειναι παντας εἰς λαον ἑνα*)
> und jeder seine Gebräuche aufgeben.
> Und alle Nationen (*παντα τα ἐθνη*) fügten sich dem Befehl des Königs."

Dieser Text schliesst in gewissem Sinne an die in Gen 34,16 vorausgesetzte Definition von עם an, indem er die *ἐθνη* durch deren "Gebräuche" (*τα νομιμα*) bestimmt. Gleichzeitig gebraucht er jedoch die Wendung *λαος εἰς* zur Bezeichnung einer supranationalen Einheit. Das Grossreich nimmt totalitäre Züge an, wo es wie unter dem Seleukiden Antiochos IV. die Aufgabe spezifischer kul-

---

275 WESTERMANN 733.

276 Vgl. SEYBOLD, Der Turmbau zu Babel 469 Anm. 71.

277 JACOB 300.

278 So auch SEYBOLD, aaO. 468.

279 Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich Prof. G. SCHELBERT (Fribourg).

tisch-ritueller Bräuche fordert und damit die ethnische Identität der einzelnen Völker negiert.

Da in der LXX gr. *λαος* das übliche Äquivalent für hebr. עם ist[280], kann 1 Makk 1,41 trotz des relativ grossen zeitlichen Abstandes als nächste Parallele zum Gebrauch von עם אחד in Gen 11,6 gelten.[281] Unter politischem Gesichtspunkt bezeichnen עם אחד/*λαος εἱς* die in einem *Weltreich* (*πασῃ τῃ βασιλειᾳ αὐτου* bezeichnet tendenziell wie כל־הארץ eine globale Totalität) vereinte Weltbevölkerung. Die in dem gemeinsamen Bauprojekt «Stadt und Zitadelle» engagierte Menschheit «einer Rede» (Gen 11,1-4*) wird mit dem diagnostischen עם אחד von V. 6a*β* als Bevölkerung eines "Weltreichs" charakterisiert.[282]

Die beiden Elemente von V. 6a*βγ* stehen auf den ersten Blick gleichgewichtig nebeneinander: «ein Volk» und «eine Rede». In der Regel wird die Kopula ו־ hier mit einfachem "und" übersetzt. Damit trifft man aber m.E. nicht genau die Aussageintention von V. 6a*βγ*. Die Formulierung nimmt wie gesagt primär auf die Exposition in V. 1a Bezug, wogegen V. 6a*δ*.b dann auf das in V. 4 lancierte Bauprojekt näher eingeht. Beim Rückbezug auf die Exposition wird jedoch nur ein Element (כל־הארץ > עם אחד) signifikant modifiziert, während das andere (שפה אחת) einfach wiederholt wird. Diesem Sachverhalt dürfte eine Deutung der Kopula als *waw explicativum* am ehesten gerecht werden:«Da! - ein (einziges) Volk, *denn* eine (einzige) Rede ist ihnen allen (gemeinsam)». Das neu eingeführte Element עם אחד verlangt nach einer Begründung, und eine solche wird mit dem bereits bekannten Element שפה אחת auch sogleich geliefert. Es ist derselbe Tatbestand der «einen Rede», der zum Bauprojekt geführt hat und der die Bauleute als «ein Volk» charakterisiert.

Diese Deutung wird durch den Fortgang der Erzählung bestätigt: JHWHs Intervention richtet sich schon in der Grundschicht nicht direkt gegen das Bauprojekt (etwa durch dessen Zerstörung o.ä.), sondern gegen dessen Voraussetzung: die «eine Rede».

---

280 Allerdings nicht in Gen 11,6LXX, wo für עם das viel weniger häufige Äquivalent *γενος* steht! Dies erstaunt nicht, da in Gen 11,1-9LXX die politisch-konkrete Dimension der Erzählung kaum mehr zum Tragen kommt.

281 Beachte allerdings die unten in 9.74. gebotene Präzisierung, wonach die Wendung עם אחד vor dem Hintergrund des assyrischen *itti nišē māt Aššur amnušunūti* bzw. *nīri Aššur bēlī-ja kī ša Aššurî i/emidsunūti* zu deuten sein dürfte.

282 Die in 1 Makk 1,41ff akute Dialektik von Weltherrschaft und ethnischer Identität wird in der Grundschicht von Gen 11,1-9* noch nicht angesprochen, sondern erst in den "Glossen" von V. 4b.8a.9b thematisiert (siehe dazu unten 10.4.).

8.7. ZUM VERSTÄNDNIS VON V. 6

Über die Frage nach dem Sinn der einleitenden Konstatation הן עם אחד in V. 6aβ hinaus stellt der ganze V. 6 ein gewichtiges exegetisches Problem: Lassen sich die darin getroffenen Feststellungen rein erzählungsimmanent verstehen oder weisen sie notwendigerweise über die Erzähleinheit Gen 11,1-9* hinaus?[283]

Keine Schwierigkeit bieten diesbezüglich die ersten beiden Nominalsätze V. 6a$\beta\gamma$ (הן עם אחד ושפה אחת לכלם), insofern sie beide terminologisch an vorausgehende Erzählelemente, bes. an die Exposition V. 1a (allerdings mit der bedeutsamen Verschiebung von כל־הארץ zu עם אחד), anknüpfen. Auch der folgende Nominalsatz וזה החלם לעשות «und dies (ist) der Anfang (ihres) Tuns» (V. 6aδ) ist noch relativ problemlos erzählungsimmanent zu verstehen: וזה führt die einleitende Interjektion הן fort und lenkt die Aufmerksamkeit der Leser/HörerInnen nun auf das Bauprojekt der Menschen. Allerdings zeigt die übliche Übersetzung dieser Stelle ("dies ist *erst* der Anfang ihres Tuns"), dass viele Exegeten bereits hier einen impliziten Hinweis auf ein 'Mehr', auf ein 'Darüber-Hinaus' sehen wollen. Ganz unmissverständlich formuliert BOST:"Ici, le contexte commande que l'on traduise *le commencement de leur oeuvre*, c'est-à-dire *leur première oeuvre*"[284] - womit supponiert wird, dass, wenn Gott nicht eingreifen sollte, auf das Bauprojekt andere, weit schlimmere Werke folgen könnten.[285] Bei der zweiten Vershälfte werden die Interpreten mit ihren Übersetzungen dann erst recht grosszügig und zaubern mit kräftigen Strichen das Gespenst einer unkontrollierbaren, widergöttlichen Hybris an die Wand.

V. 6b setzt mit adverbialem ועתה ein, das wörtlich «und nun» bedeutet und, zumal im Anschluss an das die erste Vershälfte einleitende הן, fast wie eine Interjektion erscheint; deren Funktion ist es, die folgende Feststellung einzuleiten und die Diagnose zu dramatisieren:"Mit ועתה...wird eine Folgerung gezogen."[286] Rein formal besteht kein Anlass, dieses ועתה anders als erzählungsimmanent zu interpretieren. Auch dieses Wort wird aber häufig interpretativ überladen. WESTERMANN übersetzt unter Verweis auf eine Studie von H.A.

---

[283] Vgl. dazu schon oben S. 323f.

[284] Babel 63; vgl. schon SEYBOLD, Der Turmbau zu Babel 469 Anm. 72, mit Verweis auf P.P. SAYDON, The Inceptive Imperfect in Hebrew and the Verb החל 'to begin': Bibl. 35 (1954) 43-50, hier 47.

[285] Welchen Kontext BOST anspricht, geht aus seinem Kommentar nicht klar hervor. Vermutlich meint er den Makrokontext der 'Urgeschichte' und in diesem Rahmen bes. Gen 3. Der unmittelbare Kontext 11,1-9 gibt zur Annahme weiterer Werke der 'Turmbauer' keinen Anlass.

[286] DELITZSCH 281; vgl. PROCKSCH 90:"ועתה 'ergo'".

BRONGERS zum Gebrauch von ועתה im Alten Testament[287] mit "hinfort"[288]. BRONGERS unterschied u.a. die Verwendung von ועתה als "Wendepunkt" zwischen einem Rückblick auf die Vergangenheit und der Schilderung der gegenwärtigen Lage (z.B. Dtn 10,22) vom Gebrauch des Adverbs als "Hinweis auf eine künftige Entwicklung, die von einem Ereignis der Vergangenheit hervorgerufen worden ist. An diesen Stellen fungiert *w^{e}ʿattāh* als Ausgangspunkt."[289] Als Wiedergabe empfehle sich "von nun ab", "hinfort", "künftlich" o.ä. Dieser Gebrauch von ועתה liege in Gen 11,6; 2 Sam 2,6 und 2 Kön 12,8 vor.[290]

Mit drei Belegen ist die Basis für die Annahme eines besonderen Sprachgebrauchs allerdings sehr schmal. Prüft man die genannten Stellen, so zeigt sich, dass ועתה jedenfalls nie eine entfernte Zukunft anvisiert, sondern sich auf einen Zeitraum bezieht, der mit der unmittelbaren Gegenwart einsetzt: Was im Anschluss an ועתה dekretiert (2 Kön 12,8), gewünscht (2 Sam 2,6) oder festgestellt (Gen 11,6) wird, ist von diesem selben Moment an akut. Übersetzungen wie "hinfort", "künftighin" u.ä. bringen diesen Sachverhalt nicht mit der nötigen Prägnanz zum Ausdruck, da der präsentische Aspekt ("nun, jetzt"!) durch die futurische Perspektive fast ganz überdeckt wird.

Für Gen 11,6b heisst dies, dass zum einen die wörtliche Übersetzung von ועתה «und nun» vorzuziehen ist. Wenn sich ועתה zudem auf einen mit der erzählten Gegenwart akut einsetzenden Sachverhalt bezieht, muss der Inhalt der auf ועתה folgenden Feststellung, will man dem Verfasser des Textes nicht narrative Inkohärenz unterstellen, mit dem bisherigen Erzählverlauf in einem thematischen Zusammenhang stehen. Es ist schon von daher nicht sinnvoll, die Feststellung von V. 6b auf hypothetische zukünftige Projekte der Menschen zu beziehen, da solche ja im bisherigen Erzählverlauf nicht angesprochen wurden (und auch in der Fortsetzung von der Erzählung nicht benannt werden).

Nun scheint sich aber gerade die auf ועתה folgende Formulierung von V. 6b gegen eine textimmanente Interpretation zu sperren. לא־יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות übersetzt man in der Regel:"*Nichts* wird ihnen unmöglich sein, was *immer* sie sich zu tun vornehmen" o.ä. Die Übersetzung projiziert also die von JHWH inkriminierte 'Sünde' als drohende Möglichkeit widergöttlichen Handelns in die Zukunft, auf ein Handeln, das die 'Sündhaftigkeit' des Bauprojekts noch übertreffen könnte. Mehr noch: man will in der Formulierung von V. 6b geradezu den Beweis dafür finden, dass es in der Erzählung Gen 11,1-9 letztlich um etwas viel Grundsätzlicheres, um viel mehr als um eine Auseinandersetzung über ein Bauprojekt geht, nämlich um einen fundamentalen Konflikt

287 Bemerkungen zum Gebrauch des adverbialen *w^{e}ʿattāh* im Alten Testament. Ein lexikologischer Beitrag: VT 15 (1965) 289-299.

288 Kommentar 710f.733.

289 AaO. 292.

290 Übernommen von HAL III 854a.

zwischen Mensch und Gott, zwischen dem nach uneingeschränkter Autonomie strebenden Geschöpf und seinem Schöpfer.[291]

Zur Stützung dieser These verweist WESTERMANN auf Ijob 42,2, wo das Verb בצר (III?[292]) im ni. (vgl. noch Sir 37,20) wie in Gen 11,6 neben der ebenfalls sehr selten verwendeten Wurzel זמם "planen, vorhaben"[293] erscheint:

> "Ich habe erkannt, dass du alles vermagst (כל תוכל);
> und nicht(s[294]) ist dir verwehrt, was du vorhast (ולא־יבצר ממך מזמה)."

Mit diesen Worten eröffnet Ijob seine Antwort auf die Gottesreden. Dass diese schöpfungstheologische Grundaussagen machen und die Differenz von Schöpfergott und Mensch unterstreichen, ist klar.[295] Die Aussagen von Ijob 42,2 sind deshalb mit Recht als hymnische Prädikationen des Schöpfergottes gedeutet worden. WESTERMANN vermutet gar, es liege hier "ein geprägter Satz des Gotteslobes"[296] vor. Lässt sich daraus aber auch etwas für die Deutung von Gen 11,6b gewinnen?

WESTERMANN zieht kräftige Verbindungslinien aus:"Gott hat Hiob an seinen Ort verwiesen; und nun erkennt Hiob Gott in seinem Gottsein an. (...) Von da aus wird der Sinn der Erwägung Gottes in Gn 11,6 deutlich; es steht zu befürchten, dass die Menschen gottgleich werden könnten..."[297] BOST spricht von einem "parallèle saisissant":"si Job 42,2 est une louange à YHWH, l'aveu de sa toute-puissance, Gen 11,6c peut être compris comme ce que les hommes, par leur dessein, peuvent atteindre: la divinité. (...) Il se révèle, par le biais du lien avec Job, une dénonciation, une mise à jour de la motivation cachée de l'en-

---

291 In diesem Zusammenhang treten dann die Stichworte "Hochmut", "Titanismus", "Hybris" usw. besonders gehäuft auf.

292 Gegen die von HAL vertretene Annahme von drei oder gar vier homonymen Wurzeln vgl. zuletzt wieder VON SODEN, Zum hebräischen Wörterbuch 157f (= Bibel und Alter Orient 195-197).

293 Von WESTERMANN 733 zu Recht notiert; vgl. NEVEU 116; BOST 63; WENHAM 240f. Aus zwei Belegen wird man jedoch nur mit grosser Vorsicht interpretative Schlüsse ziehen können. Vgl. WALTON, The Tower of Babel 14:"It must be admitted that such a small number of occurrences is an insufficient lexical base on which to determine subtle innuendoes...".

294 In den Übersetzungen und Kommentaren wie auch für לא...כל in Gen 11,6b regelmässig so. Die totalisierende Übersetzung "nichts" mag an dieser Stelle gerechtfertigt sein, da im Parallelismus das לא bes. gegen das כל von V. 2a steht.

295 Auch wenn WESTERMANNs eben zu zitierende Formulierung:"...nun erkennt Hiob Gott in seinem Gottsein an" (Kommentar 733) der Präzisierung bedarf, insofern Ijob 42,2 ja an die Gottesreden anschliesst und diese nicht von einem abstrakten "Gottsein Gottes" handeln, wie insbesondere O. KEEL gezeigt hat (Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst [FRLANT 121], Göttingen 1978).

296 Kommentar 734.

297 Ebd. 733.

treprise humaine: les hommes sont prêts à se promouvoir au rang de dieux."[298]

Es ist klar, dass diese und ähnliche Deutungen von Gen 3,5 ("ihr werdet sein wie Gott") und von der Sündenfallerzählung her inspiriert sind.[299] WESTERMANN verweist explizit auf Gen 3,5.[300] Die anderen Kommentare halten sich näher an den Text und weisen auf die mit Gen 11,6 vergleichbare Satzstruktur von Gen 3,22 hin.[301] Wir haben früher schon festgestellt, dass Gen 3,22 und 11,6 sich in der Tat gegenseitig interpretieren können[302]; allerdings ist diese Möglichkeit erst auf der Ebene der vor-'priesterschriftlichen' Urgeschichte gegeben, deren Eckpfeiler Gen 2f und Gen 11,1-9 darstellen. Es darf nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden, dass sich die beiden Formulierungen gar bewusst aufeinander beziehen; doch führt redaktionsgeschichtlich die Linie von Gen 11,6 zurück nach 3,22 – nicht umgekehrt! Methodologisch gesehen ist aus diesem Sachverhalt der ebenso einfache wie eindeutige Schluss zu ziehen, dass für die Deutung der ursprünglich selbständigen Erzählung Gen 11,1-9* 3,22 (mit diesem Vers auch die ganze Sündenfall-Erzählung) keine Hilfe bieten kann.

Nur die jüdischen Exegeten B. JACOB und U. CASSUTO haben sich als einsame Aussenseiter[303] um ein erzählungsimmanentes Verständnis von V. 6 bemüht und sind dabei zu einem durchaus akzeptablen, von den späteren, besonders den christlichen Kommentatoren allerdings nicht gewürdigten Ergebnis gelangt:"Es kann nicht die Meinung sein, dass wenn ihnen dieses erste Werk gelinge, sie in unbeschränkter Macht zu noch grösseren und den grössten fortschreiten würden. (...) Sondern es dreht sich nur um dieses gegenwärtige Un-

---

298 Babel 63f. Verräterisch ist der Begriff der "motivation cachée" - denn im Text von Gen 11,1-9(*) ist vom Streben der Menschen nach Gottgleichheit nichts zu finden. Deshalb scheint mir auch nicht viel für VON SODENs umgekehrte Annahme zu sprechen, Ijob 42,2 sei in bewusster Anlehnung an Gen 11,6 formuliert (Zum hebräischen Wörterbuch 158 [= Bibel und Alter Orient 196]).

299 Die Auslegung von Gen 3 determiniert dann weitgehend diejenige von Gen 11,1-9; steht erstere schief, so kann letztere nicht gerade werden. Vgl. nur die theologische Katastrophenperspektive WESTERMANNs:"Fortan wird ihnen nichts verwehrt werden können, was sie zu tun vorhaben!' Dies muss zu absoluter Autonomie der Menschheit führen, und damit wäre die Begrenztheit der Menschen in Frage gestellt, die mit ihrem Geschaffensein gegeben ist: ihr Gegenüber zum Schöpfer. Da aber die Menschheit ihre Existenz nur in ihrer Geschöpflichkeit hat, ist ihr Bestand durch die drohende Autonomie gefährdet" (733). Hier werden Probleme und Begriffe eingetragen, die weit über Gen 11,1-9 hinausschiessen.

300 WESTERMANN 733.

301 DILLMANN 204; GUNKEL 95; DRIVER 137; HEINISCH 199; CHAINE 164; ZIMMERLI 402; COATS 95; SCHARBERT 14 u.v.a.

302 Siehe oben S. 323ff.

303 Vgl. noch BROCK-UTNE, Gen. 11,1-9 im Lichte der Kulturgeschichte 307, kurz und bündig: der Verfasser erzähle davon, "dass Jahwe die Pläne der Menschen entdeckt (5), und von seinem Beschluss, zu verhindern, dass es zur Ausführung der Pläne kommt (6-7)".

ternehmen, und zwar ist זה das bisher erreichte Stadium der Bauarbeit (החלם) und 'כל זמ «all das, was sie zu tun gedenken» die Vollendung, die ihnen aber unmöglich gemacht werden soll..."[304]. "They have already succeeded in what they have started to do; from this initial success it is clear that if they continue their work they will be able to carry out their plan. (...) *Of all that they purpose to do*] - that is, the building of the city and the tower..."[305]. CASSUTO hebt besonders das doppelte לעשות in V. 6aδ.bβ hervor, welches darauf hinweist, dass in beiden Vershälften von ein und demselben Projekt, eben dem Bauprojekt der Menschen, die Rede ist.

Wann immer die Möglichkeit besteht, ein Erzählelement textimmanent im Rahmen einer 'kleinen Einheit' sinnvoll zu interpretieren, dann ist diese Möglichkeit aus methodologischen Gründen einer vom weiteren redaktionellen Kontext her argumentierenden Deutung vorzuziehen.[306] Hat man einmal erkannt, dass sich V. 6 durchaus erzählungsimmanent verstehen lässt, dann löst sich WESTERMANNs überraschte Feststellung, JHWHs Einschreiten richte sich "mehr gegen ein in der Zukunft zu erwartendes Tun der Menschen...als gegen das Werk, bei dem die Menschen jetzt sind"[307], als Chimäre auf. Die Alternative "gegenwärtiges Projekt - zukünftiges Projekt" ist falsch, weil dem Text, der ein solch zukünftiges Projekt mit keinem Wort erwähnt, nicht angemessen.

Fassen wir zusammen: V. 6 lässt sich innerhalb der Erzählung Gen 11,1-9* rein erzählungsimmanent sinnvoll verstehen als Reflexion über das Bauprojekt. Bezieht sich V. 6aβγ auf die Situation der Bauleute, der als «ein Volk» (politische Präzisierung!) vereinten Menschheit «einer Rede» (Weltherrschaftsmotiv, siehe dazu gleich Kap. 9!), so wird in der Folge die Aufmerksamkeit ganz dem Bauprojekt selbst zugewandt. V. 6aδ konstatiert, dass dieses begonnen, aber noch nicht vollendet ist.[308] V. 6b folgert bzw. diagnostiziert, dass die Menschheit in der Tat zur Vollendung des Projekts in der Lage wäre.

Mit V. 7 folgt dann der Interventionsbeschluss JHWHs: das Projekt soll gestört, seine Realisierung verhindert werden. Dies jedoch nicht dadurch, dass JHWH direkt gegen «Stadt und Zitadelle» eingreifen würde, sondern dadurch, dass er die Grundvoraussetzung des Projekts, der Menschen «eine Rede», stört.

---

304 JACOB 299f.

305 CASSUTO 245.

306 Gegen SARNA 78 Anm. 3, der umgekehrt aus V. 6 schliessen will, dass die Erzählung immer schon Teil einer grösseren literarischen Komposition gewesen sein müsse, welcher wohl auch 3,22ff angehört haben müsse.

307 Kommentar 733.

308 Genaueres darüber, in welchem Baustadium man sich befinde, verlautet nicht. Das von den Übersetzern regelmässig eingetragene "erst" ist selbst bei einer erzählungsimmanenten Deutung nicht gerechtfertigt. Man kann aus von V. 6aδ nicht den Schluss ziehen, der Bau stecke erst in der Anfangsphase.

Dass dies zwingend zur Aufgabe des Bauprojekts führen muss, wird von V. 8b vorausgesetzt. Die notwendige Verbindung von «einer Rede» und Bauprojekt bedarf für den Erzähler offenbar keiner besonderen Begründung. Für den modernen Interpreten ist sie dagegen keineswegs evident. Er muss nach den Plausibilitätsvoraussetzungen dieser Verbindung fragen. Dies soll im folgenden Kapitel getan werden. Insbesondere geht es darum nachzuweisen, dass das Motiv der «einen Rede» in Gen 11,1-9(*) altorientalischer Weltherrschaftsrhetorik entstammt bzw. mit dem von dort her bekannten Motiv des "einen Mundes" (akk. *pû(m) ištēn*) verwandt ist, und dass die Erzählung Gen 11,1-9(*) insgesamt, am konkreten Sachverhalt eines gleichermassen typischen wie hervorragenden Bauprojekts kristallisiert, eine Reflexion über das Problem von Weltreich und Weltherrschaft anstellt.

9. «Eine Sprache» und «eine Rede»

9.1. Die «eine Rede» als Schlüsselmotiv von Gen 11,1-9(*)

In der Einleitung zu Abschnitt 8.1. wurde bereits darauf hingewiesen, dass der in Gen 11,1-9 5mal (in der Grundschicht 4mal) begegnende Begriff שפה schon allein aufgrund seiner gehäuften Verwendung das wichtigste Stichwort der Erzählung ist. Thematisch ist der Begriff unlösbar mit dem Motiv der «einen Rede» verbunden: die Wortverbindung שפה אחת begegnet in der Exposition der Erzählung (V. 1aβ) und dann wieder in der diagnostischen JHWH-Rede (V. 6a γ), sie wird im שפתם von V. 7aβ impliziert, und die Intervention JHWHs zur Störung des Bauprojekts richtet sich ja eben gegen die שפה אחת «eine Rede» der Bauleute. Ist diese einmal «vermengt», können die Menschen miteinander nicht mehr kommunizieren, weil einer des andern Rede nicht mehr versteht (V. 7b), kann das Bauprojekt nicht realisiert werden, was V. 8b mit lakonischer Kürze konstatiert:«Da hörten sie auf, die Stadt zu bauen.»

Das Motiv der «einen Rede» ist demnach ein (wenn nicht gar *das*) Schlüsselmotiv der Erzählung, zumal der Grundschicht. Diesem Motiv kommt mindestens ebenso viel Gewicht zu wie dem von Exegeten und anderen InterpretInnen in der Regel privilegierten ('Turm'-)Baumotiv. Die Deutung des Motivs der «einen Rede» determiniert dann aber auch das Verständnis der ganzen Erzählung beträchtlich.

Wie soll man dieses Motiv verstehen? Der Blick auf die Interpretationsgeschichte im ersten Teil dieser Arbeit hat gezeigt, dass die lange Zeit übliche Deutung des Motivs auf eine Ursprache, von der sich erst sekundär (aufgrund eines göttlichen Eingriffs) verschiedene Idiome ausdifferenziert hätten, sehr alt ist: Sie wird, wo nicht gar eine bestimmte Spache (Hebräisch, Syrisch o.ä.) als Ursprache postuliert wird[1], schon überall dort vorausgesetzt, wo Versionen (LXX^var.^, VetLat, Syr) und Paraphrasen (Jub 10,24f; AntBibl 7,5; 32,1; GrBar 3,6) anstelle des Sg. שפת כל־הארץ von V. 9aβ einen Plural setzen.[2] Die שפה אחת wird in dieser Interpretation also im Sinne eines Idioms verstanden - obwohl שפה im alttestamentlichen Hebräisch diese Bedeutung sonst nicht hat.[3] Die in den Tar-

---

[1] Siehe oben bes. 3.11.

[2] Siehe oben S. 19 (15) mit weiteren Verweisen.

[3] Siehe oben 8.11.

gumim zu Gen 11,1-9, noch früher aber bereits in 1QM 10,14[4] festzustellende Substitution von hebr. שפה durch hebr./aram. לשון kann deshalb nicht überraschen.

Es ist bei einer im Rahmen der 'Urgeschichte' überlieferten Erzählung zweifellos besonders angemessen und naheliegend, nach ausserbiblischen Parallelen oder vergleichbaren Traditionen in den altorientalischen Nachbarkulturen Israels und Judas zu suchen. Im Gegensatz zu den Schöpfungs- und den Sintflutüberlieferungen scheinen jedoch die in Gen 11,1-9 verarbeiteten Stoffe weniger universal belegt zu sein. Die in der älteren Forschung unternommenen Versuche, eine "mesopotamische Turmbausage" nachzuweisen, sind gescheitert.[5] Fasst man Gen 11,1-9 aber als urgeschichtliche Erzählung auf, die ausgehend von der Idealvorstellung ursprünglicher Einsprachigkeit die nun vorfindliche Vielsprachigkeit der Menschheit mythisch begründen wolle, dann lässt sich zum Vergleich ein sumerischer Text heranziehen, die im Epos "Enmerkar und der Herr von Aratta" überlieferte "Beschwörung des Nudimmud".[6] Mit ihr haben wir uns in diesem Kapitel zuerst auseinanderzusetzen (**9.2.**).

Im Gegensatz zur Mehrheit der Kommentatoren bezieht K. SEYBOLD die Sprachvermengung nicht auf die Vielsprachigkeit der Völker:"Die Sprache[7] der Akteure war und blieb nach Meinung der Babelsage und Parabel wohl eine, nur war sie nach Gottes Eingriff so verändert, dass sie dort und damals als Mittel der Verständigung, und d.i. der Organisation von Gemeinschaftsprojekten nicht mehr taugte, vielmehr zu Missverständnis und Uneinigkeit führen musste (...).

---

[4] Siehe dazu unten 10.44.

[5] Siehe dazu oben S. 97-101 Exkurs 1. – Ad acta zu legen ist auch die vermeintliche "assyrische Parallele" zu Gen 11,1-9, die G. SMITH 1876 in einer Übersetzung bekannt gemacht hatte (The Chaldaean Account of Genesis, London 1876, 160-162) und auf die jüngst wieder ROSS (The Dispersion of the Nations 136 Anm. 32) verwiesen hat. Der betreffende Text (K. 3657) ist 1902 von L.W. KING als "Supposed Assyrian legends of the Temptation and the Tower of Babel" ediert worden (The Seven Tablets of Creation, London 1902, I Pl. 73-74 und II 219-221); ihm sind später die bislang unpublizierten Fragmente Rm 114, Rm 405 und K. 8525 (II K. 7052) angeschlossen worden (vgl. HKL II 129). W.G. LAMBERT bezeichnet den Text als "The Toil of Babylon" und will ihn in einem geplanten Buch über Schöpfungstexte behandeln. Um eine Paralele zu Gen 11,1-9 handelt es sich jedenfalls nicht, wie schon KING gesehen hat ("There is...no mention of a tower or building of any sort (...) the suggested connection between this legend and the story of the Tower of Babel was not justified", aaO. II 219f"; Prof. R. Borger [Göttingen] danke ich für freundliche Auskünfte in dieser Frage).

Nicht zugänglich war mir C.H. GORDON, Gen. 11:1-9 and Ebla, in: M.L. PETERSON, ed., A Spectrum of Thought. Essays in Honor of D.F. KINLAW, Wilmore/KY 1982.

[6] Vgl. zuerst mit fragmentarischem Text KRAMER, Man's Golden Age 191-194; CHAINE 165; nach Ergänzung des Textes KRAMER, The "Babel of Tongues" 108-111; WESTERMANN 717f; SEYBOLD, Der Turmbau zu Babel 453f.462-464; WALTON, The Tower of Babel 20-26; BOST, Babel 106-114.

[7] Damit ist hier das Idiom gemeint!

Darum bedeutet die Sprachvermengung..., dass die Einzelwörter nunmehr ungleich geworden, dass im Munde der einzelnen neue und fremde Sprachen[8] entstanden sind, weil jeder seine eigenen Wörter gebrauchte. Aus der Sprachverwirrung ist positiv eine Sprachvermehrung geworden."[9]

Die "Sprache" der Bauleute blieb eine - und doch sollen im Munde der einzelnen neue und fremde "Sprachen" entstanden sein? Sehe ich richtig, so wird der Begriff "Sprache" hier im ersten Satz im Sinne von "Idiom", im letzten aber gerade nicht mehr in diesem Sinne verwendet. Um der bei dem Nebeneinander von "Sprache" und "Sprachen" unvermeidlichen terminologischen Verwirrung zu entgehen, und weil שׂפה wie gesagt nicht die Bedeutung "Idiom" hat, wurde in Abschnitt 8.11. vorgeschlagen, שׂפה אחת als «eine Rede» zu übersetzen.

SEYBOLD hat m.E. richtig gesehen, dass Gen 11,1-9(*) nicht in erster Linie eine Ätiologie der menschlichen Sprachenvielfalt bieten dürfte, sondern eine Reflexion über eine politisch-theologische Problematik (Grossreich und Staatsmacht) anstellt.[10] Gerade dann aber genügt der Hinweis auf die Traditionsparallele im Enmerkar-Epos nicht: Dort ist von einer eme aš die Rede. Das akk. Äquivalent für sum. eme ist *lišānu(m)*, dem hebr. לשׁון entspricht. Ob in der "Beschwörung des Nudimmud" eme im Sinne eines bestimmten Idioms zu verstehen ist und der sumerische Text von der Idealvorstellung ursprünglicher Einsprachigkeit der Menschheit ausgeht oder ob hier die eme aš ebenfalls in Richtung einer nicht-'linguistisch' zu verstehenden «einen Rede» tendiert, muss wohl offenbleiben.[11] Auf der Suche nach möglichen Parallelen sollte man aber jedenfalls nicht nur nach dem Motiv der "Einsprachigkeit", sondern im Anschluss an die besondere semantische Nuance von שׂפה אחת auch und in erster Linie nach demjenigen der «einen Rede» Ausschau halten.

Letzteres Motiv findet sich in akkadischen Texten in Gestalt der Wortverbindung *pû(m) ištēn*, wörtlich «ein Mund» (**9.3.**). Belege für diese Verbindung liegen in Texten der altbabylonischen Zeit aus Mari (also im westsemitischen Sprachraum) und Babylon (**9.4.**) vor, zahlreicher aber in assyrischen Texten (**9.5., 9.6.**), und zwar auffallend häufig in Kontexten, die von Baumassnahmen (Stadt und Palast), Stadtbenennungen und Weltherrschaft handeln - Themen, die auch in Gen 11,1-9* zur Diskussion stehen. Diese Texte stehen Gen 11,1-9(*) zunächst aufgrund der Motiv*kombination*, aber auch zeitlich, sprach-

[8] Hier nun offenbar *nicht* Idiomata, sondern Redeweisen, besonderer Wortschatz u.ä., d.h. verschiedene Verwendungsweisen der immer noch *einen* Sprache gemeint.

[9] Der Turmbau zu Babel 472. Die besondere Gewichtung der "Wörter" bei dieser Erklärung hängt natürlich damit zusammen, das SEYBOLD שׂפה אחת ודברים אחדים als immer schon zusammengehörig betrachtet.

[10] Eine These, die SEYBOLD bes. in bezug auf seine Grundschicht vertritt; vgl. aaO. 466-471.

[11] Siehe dazu unten 9.23.

lich und in bezug auf die sozio-kulturelle Situation, in der sie entstanden sind, wesentlich näher als das sumerische Enmerkar-Epos. Es liegt deshalb nahe, das in Gen 11,1-9(*) begegnende Schlüsselmotiv der «einen Rede» einmal auf seine Beziehungen zu dem in den genannten Texten auftretenden Motiv des «einen Mundes» zu prüfen (**9.7.**).

Eine Diskussion des Motivs des «einen Mundes» und seiner Relevanz für die Interpretation des Motivs der «einen Rede» in Gen 11,1-9(*) ist m.W. in der alttestamentlichen und in der altorientalistischen Forschung noch nie geführt worden. Vielleicht erlaubt es der in diesem Kapitel unternommene Ausflug in Neuland, der exegetischen Interpretation von Gen 11,1-9(*) neue Materialien zu erschliessen.

9.2. «EINE SPRACHE» ALS KOSMISCH-POLITISCHES IDEAL IN DER SUMERISCHEN "BESCHWÖRUNG DES NUDIMMUD"

Wie erwähnt ist im sumerischen Epos "Enmerkar und der Herr von Aratta"[12] von der «einen Sprache» (sum. e m e a š) die Rede. Das Epos erzählt vom Plan Enmerkars, des Priesterkönigs von Uruk-Kulaba, verschiedene Tempel und Heiligtümer in Uruk und Eridu zu bauen bzw. zu restaurieren, darunter Eanna-Gipar, den Tempel der Göttin Inanna. Zur Ausführung seines Plans benötigt Enmerkar Baumaterialien, vor allem Gold, Silber und Lapislazuli, sowie kompetente Handwerker. Beides findet sich in Uruk selbst offenbar nicht, weshalb Enmerkar von Inanna den Auftrag erhält, einen ausdauernden und redegewaltigen Boten nach der im persischen Hochland gelegenen Stadt Aratta[13] zu senden, um den dortigen Stadtfürsten (e n) zur Sendung der erforderlichen Baumaterialien und Handwerker aufzufordern.

---

[12] Vgl. allgemein zu diesem Epos C. WILCKE in Kindlers Literatur-Lexikon VI 2111f; kritische Texteditionen mit engl. Übersetzung: KRAMER, Enmerkar and the Lord of Aratta (1952); S. COHEN, Enmerkar and the Lord of Aratta (1973; Lit.). Zur Datierung:"...the tablets on which the poem is inscribed date, roughly speaking, from about 1700 B.C.; (...they) may be copies of older and as yet unexcavated texts. But the oldest could not be earlier than the second half of the third millenium B.C." (KRAMER, Enmerkar 3); schon "Frühdynastisch III" (ca. 2600-2350a) (S. COHEN, Enmerkar 32 Anm. 21) oder erst Ur III (ca. 2100-2000a) (J. ASHER-GREVE mündlich)?

[13] Zur umstrittenen Lage von Aratta vgl. S. COHEN, Enmerkar 55-61 (Gegend von Hamadan-Kermanšah, westlicher Iran); Y. MAJIDZADEH, The Land of Aratta: JNES 35 (1976) 105-113 (Gegend von Kerman, Zentraliran); J.F. HANSMAN, The Question of Aratta: JNES 37 (1978) 331-336 (Šahr-i-sokhta, östlicher Iran).

Das Epos geht davon aus, dass ein Einverständnis des Herrn von Aratta zu einer derartigen eigentlichen Tributleistung auch dessen Anerkennung der Suprematie Enmerkars bzw. Uruks über Aratta bedeuten würde. Der - in diesem Epos anonym bleibende - Herr von Aratta weigert sich jedoch, der Aufforderung Enmerkars Folge zu leisten. Er bestreitet dessen Herrschaftsanspruch und fordert Enmerkar heraus, als Gegenleistung Kornlieferungen aus Uruk in Netzen(!) nach Aratta zu bringen, nutzt also geschickt die Tatsache aus, dass Enmerkar in der intensiv bewirtschafteten Schwemmlandebene von Uruk zwar über grosse Getreidevorräte verfügt, aber ohne Hilfe aus dem Bergland nicht in der Lage wäre, seine Tempel angemessen auszustatten. Der grösste Teil des Epos besteht aus Streitreden, die der zwischen Uruk und Aratta pendelnde Bote zu vermitteln hat.

Den Höhepunkt der ersten Botschaft Enmerkars an den Herrn von Aratta bildet ein dreistrophiger Text, der vom Epos selbst als "Beschwörung des Nudimmud" (nam-šub-^{d}nu-dím-mud-ke$_4$/da-kam)[14] bezeichnet wird. Da es sich dabei vermutlich um ein Stück Traditionsliteratur handelt, das durch den Autor bzw. einen Redaktor des Epos aufgegriffen und sekundär in den Kontext des Streites zwischen den beiden Stadtfürsten eingefügt wurde[15], wollen wir im folgenden die "Beschwörung des Nudimmud" vorerst für sich allein betrachten (**9.21.**). Dann aber soll in einem zweiten Schritt gefragt werden, welche Funktion der Text im narrativen Kontext des Enmerkar-Epos erfüllt (**9.22.**) und was daraus für das Verständnis des Motivs der «einen Sprache» gefolgert werden kann (**9.23.**).

9.21. Der Text[16]

---

[14] "Nudimmud" ist das Hauptepithet Enkis als Schöpfer der Menschen.

[15] Diese Annahme ist allerdings hypothetisch, da die "Beschwörung des Nudimmud" bisher ausserhalb des Epos "Enmerkar und der Herr von Aratta" nicht sicher bezeugt ist (vgl. allerdings oben S. 340 Anm. 230).

[16] Text nach der Edition von S. COHEN, Enmerkar and the Lord of Aratta 70f; zur Übersetzung vgl. ebd. 118f und Kommentar 198-204. Frühere Bearbeitungen und wichtigere Studien: KRAMER, Man's Golden Age 191-194; DERS., Enmerkar and the Lord of Aratta, bes. 14f; DERS., The "Babel of Tongues" 108-111; JESTIN, Le poème d'En-me-er-kar 178f; VAN DIJK, La "confusion des langues" 302-310; ALSTER, An Aspect of "Enmerkar and the Lord of Aratta" 101-109; H. SCHMÖKEL in RTAT 112f (im wesentlichen eine dt. Übersetzung von ALSTERs Bearbeitung); vgl. auch GURNEY, A Note on "The Babel of Tongues" 170f. Vgl. zuletzt ALSTER, Dilmun, Bahrain, and the Alleged Paradise 57f; JACOBSEN, The Harps that once 288-290. Für wichtige Hinweise und philologische Hilfestellungen zu diesem Text danke ich meinem Kollegen Pascal ATTINGER (z.Zt. München). Die Verantwortung für die hier vorgetragenen Interpretation liegt allein bei mir.

"Beschwörung des Nudimmud" (Enmerkar und der Herr von Aratta Z. 134-155)

134 é-NUN-é-NUN-ba šìr-kù-nam-šub du_{12}-a-bi/ba
Wenn[17] das Beschwörungslied
(oder: das reine Lied, die Beschwörung?)[18]
in seinen (Nudimmuds) heiligen Räumen gesungen wird,

135 nam-šub-^{d}nu-dím-mud-ke_4/da-kam[19] e-ne-ra du_{11}-mu-na-ab
die "Beschwörung des Nudimmud"[20] sprich zu ihm (dem Herrn von Aratta):

---

17 So P. ATTINGER (brieflich), der du_{12}-a-bi "lorsque" parallel zu -a-ba "après que" versteht und Z. 134f übersetzt:"Lorsque le pur chant, le 'nam-šub' sera chanté dans ses chambres, dis-lui le 'nam-šub' de Nudimmud:...' (...) Si cette interprétation est correcte (cf. aussi M.E. COHEN, The Incantation Hymn 595), cela expliquerait pourquoi le messager ne répète pas immédiatement l''incantation' au seigneur d'Aratta."

18 In der Regel versteht man nam-šub (= akk. *šiptu*) als "Beschwörung". P. ATTINGER (brieflich) deutet nam-šub dagegen von nam-giš-šub bzw. giš-šub(-ba) = *isqu* "Los, Anteil" her: šìr-nam-šub(-ba) = "chant du sort", nämlich "décrivant le destin d'un dieu, les fonctions qui lui ont été attribuées, etc."

Zur Liedgattung šìr-nam-šub(-ba) bzw. šìr-kù-nam-šub(-ba) vgl. zuletzt M.E. COHEN, The Incantation Hymn 502-611, bes. 594-596. Nach COHEN sind die beiden Bezeichnungen synonym. Man kann šìr-(kù-)nam-šub behelfsmässig als Hendiadys "Beschwörungslied" übersetzen. Der Begriff bezeichnet jedoch eine besondere *Hymnen*gattung, und die erhaltenen šìr-(kù-)nam-šub-Kompositionen scheinen mit der traditionellen Beschwörungsliteratur nichts gemein zu haben. Es könnte sich beim šìr-(kù-)nam-šub höchstens um einen *Bestandteil* einer Beschwörung, etwa um ein hymnisch-mythologisches Proömium handeln. Siehe weiter Anm. 20!

19 Die von S. COHEN gebotene Form ^{d}nu-dím-mud-da-ke_4 ist in keinem Duplikat belegt: 135 A: [ ]-ke_4; E: ^{d}nu-dím-mud-da-kam; 207 Q: ^{d}nu-dím-mud-ke_4. M.E. COHEN versteht in der schwierigen Syntax dieser Zeile das Suffix -e (ke_4 lectio difficilior) als "vocative, used in this instance to indicate the title" (The Incantation Hymn 595).

20 Zwischen der Gattungsbezeichnung nam-šub "Beschwörung" in Z. 135 und dem dann folgenden Text besteht eine gewisse Diskrepanz:"The ensuing passage...does not appear to be an incantation. Not only are words intended to expel the evil force lacking, but there is no mention what-so-ever of the evil against which this passage would have been recited" (M.E. COHEN, The Incantation Hymn 595). Die eigentliche Beschwörung fehlt ebenso wie eine Angabe ihres genauen Ziels. Diese Diskrepanz entspricht nun aber genau derjenigen zwischen šìr-(kù-)nam-šub-Hymnen und der bekannten nam-šub-Literatur. Der Schluss ist demnach naheliegend, dass es sich bei der ab Z. 136ff zitierten Komposition um ein šìr-kù-nam-šub (bzw. um einen Auszug aus einem šìr-kù-nam-šub) handelt (so M.E. COHEN, aaO.).

šìr(-kù)-nam-šub-Kompositionen sind zwar mit Sicherheit keine "Beschwörungen", gehören aber dennoch in den Handlungskontext von "Beschwörungen". "These hymns constituted a body of literature which was probably recited with incantations as a means of eradicating an evil or warding off impending evil. It was hoped that by informing the evil power of the superiority of the god, by means of hymns specifically composed for this purpose, no evil power would dare remain or show its face. The šìrnamšub(ba) served as an added precaution. If the in-

136 u$_4$-ba muš nu-gál-àm gíri nu-gál-àm
(I) "An jenem Tag[21]:
Da gab es keine Schlange, da gab es keinen Skorpion,

137 kiri$_4$ nu-gál-àm ur-maḫ nu-gál-àm
da gab es keine Hyäne, da gab es keinen Löwen,

138 ur-gi$_7$ ur-bar-ra nu-gál-àm
da gab es weder Hund[22] noch Wolf,

---

cantation failed to expel the evil, then perhaps the širnamšub(ba) would be effective" (M.E. COHEN, aaO. 596).

nam-šub-^{d}nu-dím-mud-ke$_4$/da-kam "Beschwörung des Nudimmud" ist dann wohl als Titel der mit den Z. 136ff beginnenden grösseren šìr-kù-nam-šub-Komposition zu verstehen. Die Bezeichnung nam-šub könnte dabei entweder so verstanden werden, dass die in den folgenden Zeilen nur auszugsweise zitierte Komposition *insgesamt* eine "Beschwörung" darstellte, oder dass sie von einer durch Enki ausgeführten "Beschwörung" *handelte* (so M.E. COHEN, aaO. 595:"a sort of title to this work, probably referring to Enki having changed the speech in man's mouth *by means of* an incantation" [Hervorhebung von mir]).

Die Z. 136-155, eine dreistrophige Komposition in Form einer Schilderung der Frühzeit, würden in beiden Fällen das hymnisch-mythologische Proömium dieser Komposition darstellen, in welchem die Weisheit und Macht Nudimmuds/Enkis proklamiert wurde. "Although we often find that the myths used to strengthen the power of the incantation were made to order, it is not infrequent that the magician took an old myth which originally was not intended for such purpose and used it in an incantation" (TH. JACOBSEN in bezug auf den Adapa-Mythos, zit. in WALTON, The Tower of Babel 25).

Im folgenden spreche ich der Einfachheit halber von der "Beschwörung des Nudimmud", wenngleich die Z. 136-155 wohl nur deren šìr-kù-nam-šub (und vermutlich auch davon nur einen Teil) bieten.

21 Die wörtliche Übersetzung von u$_4$-ba bereitet keine Schwierigkeit, das genaue Verständnis der Verbindung und die Frage, inwiefern sie das Folgende temporal determiniert, sind dagegen umstritten. KRAMER hielt die Formulierung für "the exact counterpart of the Hebrew בימים ההם" (Man's Golden Age 193) und übersetzte zunächst "in those days", später dagegen "once upon a time" (Enmerkar 15), was eher dem ויהי von Gen 11,1 entsprechen würde (siehe zu ויהי oben S. 33 Anm. a). ALSTER übersetzte zunächst "on that day" und hielt das Daraufolgende für eine Zukunftsaussage (An Aspect, bes. 104f; s.u. Anm. 58), argumentierte dabei allerdings aufgrund des Kontexts, nicht aufgrund von Vokabular und Grammatik. Ihm folgt SCHMÖKEL in RTAT 112f. Dagegen S. COHEN (Enmerkar 198) und P. ATTINGER (brieflich):"Dans tous les cas, les actions décrites après u$_4$-ba sont *passées*. Je ne connais aucun ex. du type:'u$_4$-ba, ceci ou cela se passe(ra).'" In seiner letzten Stellungnahme schliesst sich ALSTER diesem philologischen Argument an:"The use of the introductory formula u$_4$-ba 'in those days' points towards the past. (...) A prophecy is normally introduced by the formula u$_4$-ne 'on that day'..." (Dilmun 58).

22 ur-gi$_7$ bezeichnet den in der Regel zahmen Hirtenhund; vom Kontext her, der wilde, dem Menschen gefährliche Tiere aufzählt, würde man hier allerdings eher an den herrenlosen, streu-

139 ní te-ge_{26}(-e) su zi-zi-i nu-gál-àm
da gab es weder Furcht noch Schrecken,

140 lú-ulù^{lu} gaba-šu-gar nu-tuk
die Menschheit hatte keinen Widersacher.

141 u_4-ba kur-šubur^{ki} ḫa-ma-zi^{ki}
(II) An jenem Tag:
Die Länder von Šubur und Ḫamazi,

142 eme-ḫa-mun ke-en-gi kur-gal me-nam-nun-na-ka[23]
verschiedensprachig[24](,) Sumer, das grosse Land[25] der fürstlichen m e 's,

143 ki-uri kur-me-te-gál-la
und Uri (= Akkad), das gut versorgte Land,

---

nenden und ewig hungrigen Pariahund denken, der nachts heulend die Siedlungen durchstreift (Ps 59,7.15f) und sich mit Schakalen oder Hyänen um die Beute streitet (Sir 13,18), Blut leckt (1 Kön 21,9) und Leichen zerreisst (1 Kön 16,4; 2 Kön 9,36; Jer 15,3).

[23] Die von S. COHEN gebotene Form me-nam-nun-na-ka ist in keinem Duplikat belegt: E, L (?, unpubl.): kur-gal me-nam-nun-na-kam; K: kur-gal-la me-nam-nun-na-ka.

[24] Die Sumerologen haben sich erst nach längerer Diskussion für die hier gewählte Übersetzung von eme-ḫa-mun (vgl. akk. *lišān mitḫurti*) entscheiden können (vgl. KRAMER: "harmony-tongued", später "many-tongued"; JESTIN:"à l'unisson"; JACOBSEN in FRANKFORT, Kingship and the Gods 216:"discordant"; ALSTER: "whose languages were opposed to"; S. COHEN: "different-tongued"). Zur Diskussion vgl. SJÖBERG, Der Mondgott Nanna-Suen I 144f; auch WALTON, The Tower of Babel 22-24. Nicht ganz eindeutig ist, ob sich die Wendung auf die beiden zuvor genannten Länder (ALSTER), auf alle Länder (SJÖBERG/BERGMANN, The Collection of the Sumerian Temple Hymns 83f; S. COHEN) oder nur auf Sumer bezieht (KRAMER; vgl. aber DERS., Man's Golden Age 194:"its use as an apposition to the following ki-en-gi is...incongruous").
Nach VON SODEN ist ḫamun = *mitḫurtu* als "Sich-Entsprechen, Symmetrie" zu verstehen und bezeichnet eme-ḫa-mun "dann offenbar die beiden durch die Überlieferung und die zweisprachigen Listen aufeinander abgestimmten Sprachen Sumerisch und Akkadisch, die ja schon zur Zeit des Enmerkar in Sumer nebeneinander standen" (Rez. BORST, Der Turmbau zu Babel 132; Zweisprachigkeit 18f). Dieser Deutung hat sich offenbar JACOBSEN angeschlossen (The Harps that once 289: "bilingual Sumer"!). Sie erlaubt, den scheinbaren Widerspruch zu Z. 146 zu erklären: Sumerisch und Akkadisch wurden als komplementäre, nicht als sich ausschliessende Idiomata verstanden.

[25] Nach S. COHEN soll das Epithet kur-gal (wörtlich:"grosser Berg") anzeigen, dass mit Sumer hier primär Nippur, die Stadt Enlils, gemeint sei (Enmerkar 201). In der Tat ist kur-gal das Standardepithet Enlils, aber die Stadt Uruk wird im Epos von Enmerkar und dem Herrn von Aratta ebenfalls als kur-gal bezeichnet werden (vgl. Z. 4).

144 kur-mar-dú ú-sal-la nú-a
das Land Mardu (= Amurru), das in Sicherheit ruht:

145 an-ki-nigín-na un-sag-sì-ga
alle Welt (lit. die Gesamtheit von Himmel und Erde)
- die Völker, die (von den Göttern) versorgt werden[26] -

146 ^{d}en-líl-ra eme-aš-àm ḫé-en-na-da-ab-du_{11}[27]
redete zu Enlil in einer (einzigen) Sprache.

147 u_4-ba a-da-en a-da-nun a-da-lugal-la
(III) An jenem Tag:
Der streitende Herr, der streitende Fürst, der streitende König
(oder: Es war ein Streit zwischen Herren, ein Streit zwischen Fürsten, ein Streit zwischen Königen),[28]

148 ^{d}en-ki a-da-en a-da-nun a-da-lugal-la
Enki, der streitende Herr, der streitende Fürst, der streitende König
(oder: Es war ein Streit zwischen Herren, ein Streit zwischen Fürsten, ein Streit zwischen Königen),

---

26 Übersetzung in Anlehnung an S. COHEN (aaO. 119 mit Kommentar 202); anders etwa VAN DIJK:"...où que dans l'univers le peuple s'organisât(!)" (La "confusion des langues" 305), ALSTER:"the whole world, as far as it is populated" (An Aspect 104; vgl. nun aber DERS., Dilmun 58:"the people taken care of") und JACOBSEN:"the people entrusted (to him [d.h. Enlil])" (The Harps that once 289). Abzulehnen ist KRAMERs tentative Wiedergabe "the people in unison (?)" ("a guess based on the context"! vgl. Man's Golden Age 193).

27 Die von S. COHEN gebotene Form ḫé-en-na-da-ab-du_{11} ist in keinem Duplikat belegt: E: ḫé-en-na-da-[ ]; K: ḫé-na-da-ab-du_{11}; L? (unpubl.): (...)-bé.

28 Vgl. zu a-da zuletzt M. CIVIL, Sumerian Riddles: a Corpus: Aula Orientalis 5 (1987) 17-37, hier 18 mit Anm. 5 ("fight, contest").- Die erste Übersetzung nach S. COHEN (Enmerkar 119; vgl. Kommentar 202f: a-da = "contestant, disputant" mit Verweis auf KRAMER, Enki and his Inferiority Complex 110). ALSTER hat seine anfänglich vertretene Übersetzung ("who at the same time is lord, aristocrat and king" [An Aspect 104 mit Anm. 1: a-da-man-dug_4 = "to speak two at the same time"]) mittlerweile fallengelassen (DERS., Dilmun 58).
Eine andere Übersetzungsmöglichkeit bietet VAN DIJK:"(celui à qui appartient) la joute entre *en*, entre princes, entre rois" (La "confusion des langues" 306f: a-da = "être supérieur à (en ce qui concerne)", d.h. "Streit[gespräch]").
Die obige zweite Übersetzung folgt einem Vorschlag von P. ATTINGER (brieflich): "Syntaxiquement, nous aurions à faire à une sorte de parenthèse (structure fréquente en sumérien), les en/nun/lugal étant naturellement Enki et Enlil. Si a-da-en (...) déterminait Enki, l'on attendrait un agentif (cf. 151 sqq.), ce qui exclut la traduction par ailleurs problématique 'der streitende Herr'." Warum dann aber die ausdrückliche Nennung Enkis in Z. 148?

149 a-da-en-ne a-da-nun-n[e] a-da-lugal-la
der streitende Herr, der streitende Fürst, der streitende König
(oder: Es war ein Streit zwischen diesen Herren, ein Streit zwischen diesen Fürsten, ein Streit zwischen <diesen> Königen),[29]

150 ^{d}en-ki en-ḫé-gál-la [e]n-du_{11}-ga zi-d[a]
Enki, der Herr der Fülle, der Herr, dessen Worte zuverlässig sind,

151 en-geštú-ga igi-gál-kalam-ma-ke_4
der Herr der Weisheit, der Geistreiche(?) des Landes,

152 mas-su-dingir-re-e-ne-ke_4
der Experte(?)[30] der Götter,

153 geštú-ge-pà-da en-eridu^{ki}-ga-ke_4
Weisheit gebrauchend[31], der Herr von Eridu,

154 ka-ba eme ì(bzw. kúr??)-kúr en-na mi-ni-in-gar-ra
verwandelte die (fremden?) Sprache(n)[32] in ihrem Mund,
die bis dahin bestand(en)
(oder: verwandelte die Sprache[n] in ihrem Mund.

---

[29] Man beachte die dreimalige Wiederholung von a-da-..., aber auch die dreimalige Wiederholung der Reihe a-da-en a-da-nun a-da-lugal-la in Z. 147-149. Trigemination scheint für Texte aus dem Bereich der Beschwörung charakteristisch zu sein, wenn sie auch nicht auf diesen beschränkt ist. Ein treffendes Beispiel findet sich in dem jüngst veröffentlichten šìr-nam-šub(!) BM 23631:

Obv. I 10.17.22 gub-ba-àm-da e-lum e-lum e-lum e-la-lu
"Stand by him, Oh Eminence, Oh Eminence, Oh Eminence..."

(KRAMER, Bread for Enlil, Sex for Inanna: Or. 54 [1985] 117-132, hier 120.123f). Hier wie in der (von Enki handelnden!) Strophe III der "Beschwörung des Nudimmud" liegt gewissermassen potenzierte Trigemination vor, insofern die Trigemination selbst ihrerseits dreimal wiederholt wird.

[30] Zu igi-gál und mas-su vgl. S. COHEN, Enmerkar 203f (zuletzt JACOBSEN, The Harps that once 290:"the country's clever one, the leader of the gods").

[31] Anders nun JACOBSEN, aaO.:"the sagacious omen-revealed lord of Eridu".

[32] KRAMER, ALSTER und S. COHEN (letzterer aufgrund einer Kollation von UM 29-16-442 und unter Berufung auf eine Kollation von Ash. 1924-475 durch W.W. HALLO) lesen hier in beiden zur Verfügung stehenden Textzeugen eme ì-kúr "er verwandelte die Sprache", während GURNEY (A Note on "The Babel of Tongues" 170f; vgl. seine Kopie OECT V Nr. 2) als eigenes Kollationsergebnis für Ash. 1924-475 eme kúr-kúr "strange tongues" mitteilt. Sicher falsch ist die Konjektur eme-gilim(?!) "langue confuse" VAN DIJKs (La "confusion des langues" 303; vgl. ALSTER, An Aspect 104 Anm. 2).

Bis dass er sie [dort] eingesetzt hatte)[33]:

155 eme nam-lú-ulù(-ta) aš ì-me-[a]
Die Sprache der Menschheit war eine (einzige).[34]

---

33 An dieser Zeile entscheidet sich das Verständnis der 3. Strophe der "Beschwörung des Nudimmud". KRAMER übersetzt: Enki "changed the speech in their mouths, *[brought(?)] contention into it*" (The "Babel of Tongues" 111; ebd. Anm. 16 korrigiert zu "*set up* contention in it"), S. COHEN "changed the speech in their mouth, *having there placed contention*" (Enmerkar 119; vgl. ebd. 31; Hervorhebungen von mir). Beide sehen also Enki, in offener Rivalität zu Enlil stehend, als Verursacher einer Sprach*verwirrung* (vgl. auch die folgende Anm. zu VAN DIJK!). Von der behaupteten Rivalität zwischen Enki und Enlil (die Thesen hierzu von KRAMER, Enki and his Inferiority Complex 103-111, basieren wesentlich auf der Interpretation der hier diskutierten Stelle, vgl. bes. 108-110) ist allerdings an keiner anderen Stelle des Epos die Rede.

Vgl. dagegen P. ATTINGER (brieflich):"en-na (...)-a: 'jusqu'à ce que, jusqu'au moment où'. La traduction de en-na par 'contention' repose sur un malentendu. EN-na (= *šapṣu*) signifie 'désobéissant, insubordonné' et est souvent employé parallèlement à nu-še-ga (litt.:'qui ne consent pas'). C'est un adjectif qui, s'il est substantivé, signifie 'le désobéissant', jamais 'la désobéissance' (serait nam-EN-na). Traduire en conséquence: (...) Enki "modifia les langues dans leurs bouches. Jusqu'à ce qu'il (les [= les langues étrangères?]) y eut placées, la langue de l'humanité était une." Vgl. noch die Übersetzung JACOBSENs:"did Enki...estrange the tongues in their mouths, as many as were put there. The tongues of men which were one..." (The Harps that once 290).

Alle diese Übersetzungen nehmen eine Sprach*verwirrung* an. Eine dritte Deutung scheint mir jedoch v.a. aufgrund des Parallelismus zwischen den drei Strophen und der Zielaussage von Z. 155 naheliegender: Sie liegt der obigen Übersetzung zugrunde und versteht die Intervention Enkis mit ALSTER (An Aspect, bes. 103 Anm. 2 und 104 mit Anm. 3; vgl. nun DERS., Dilmun 58: Enki "changed the tongue in their mouths, as many as had been established, the language of [each one of] mankind being one") als Sprach*befriedung*. Zu diesem Verständnis, das sich auch besser mit dem narrativen Kontext (der Verwendung der "Beschwörung des Nudimmud" im Zusammenhang mit einer Unterwerfungsaufforderung) verbinden liesse, siehe unten!

34 Ganz anders übersetzt VAN DIJK:

147 *Puisque*, ce jour-là,
jusqu'à ce que (celui à qui appartient) la joute entre en, entre princes, entre rois,
148 qu'Enki (...)
...
154 eut mis dans leur bouches la langue confuse,
155 *la langue de l'humanité était une*,
156 pour la deuxième fois (le Seigneur au messager...cette parole répète etc.)...

(La "confusion des langues", bes. 303.310; Hervorhebungen von mir). Der Abschnitt wäre dann als sprachgeschichtlicher Kommentar des Autors bzw. Redaktors des Epos zu verstehen: Weil die Sprache der Menschheit eine einzige war, bevor Enki sie durcheinander brachte, konnten Enmerkar und der Herr von Aratta sich in ihrem Streitgespräch verstehen. "L'auteur va à l'encontre de l'objection de son auditoire selon laquelle une joute à une distance si grande aurait été impossible" (ebd. 304f).- Gegen diese Deutung ist einzuwenden, dass das Epos die

Der dreistrophige Aufbau des Textes lässt sich leicht erkennen: die Z. 136, 141 und 147 heben jeweils mit u_4-ba "an jenem Tag" an. Diese Wendung signalisiert eindeutig Vor- bzw. Vor-Vorzeitigkeit[35], d.h. das folgende ist als Urzeit- oder zumindest als Frühzeitschilderung[36] zu verstehen. Die Strophenlänge nimmt jeweils zu: I 5 Zeilen, II 6 Zeilen, III 9 Zeilen. Jede Strophe wird durch ein Summar abgeschlossen: Z. 140 "Die Menschheit hatte keinen Widersacher", Z. 145f "Alle Welt...redete in einer Sprache zu Enlil", Z. 155 "Die Sprache der Menschheit war eine (einzige)". Der strukturelle und inhaltliche Parallelismus[37], letzterer bes. durch die Schlussätze von Strophe II und III unterstrichen, raten an, die Aussagen aller drei Strophen 'synonym' parallel als positive Frühzeitschilderungen zu verstehen.

Strophe I schildert den Idealzustand einer friedlichen Welt, in welcher keinerlei wilde, gefährliche Tiere den Menschen bedrohten: Schlange und Skorpion, Hyäne und Löwe, Hund und Wolf waren ganz einfach nicht vorhanden (nu-gál-àm), so dass den Menschen von ihnen keine Gefahr drohte (Z. 136-138). Dass das Fehlen von dem Menschen gefährlichen Tieren ausreicht zur Feststellung, dass es damals überhaupt "weder Furcht noch Schrecken" gegeben habe (Z. 139), weil die Menschheit "keinen Widersacher" hatte (Z. 140), setzt die Überzeugung voraus, dass die Menschen *untereinander* in Frieden wohnten. Dieser vom Text der Strophe I nur implizierte Sachverhalt gehört zum tertium comparationis der drei Strophen, umfassendem kosmischem Frieden.

Strophe II stellt fest, dass "damals...die ganze Welt...in einer einzigen Sprache" zu Enlil sprach, d.h. die Suprematie Enlils anerkannte. Doppelt wird festgehalten, dass wirklich die *ganze* Welt dies tat: zum einen durch die Aufzählung

---

Möglichkeit der Kommunikation zwischen Uruk und Aratta ganz einfach voraussetzt, wie die Schriftepisode in Z. 501ff.525 zeigt (der Herr von Aratta liest mühelos einen Brief Enmerkars, obwohl dieser das Schreiben auf Ton angeblich gerade erst erfunden hatte; dazu ALSTER, An Aspect 107 Anm. 2). Zudem ist das Verständnis von Z. 147ff als zweistufigem Nebensatz (1: begründend; 2: temporal), der einem fortführenden Hauptsatz Z. 156ff untergeordnet wäre, sehr problematisch: Sehe ich richtig, erfordert es die Abtrennung der Z. 147ff von der "Beschwörung des Nudimmud" und ihre syntaktische wie inhaltliche Zuweisung zum narrativen Kontext (VAN DIJK setzt zwischen Z. 155 und 156 keine Zäsur!), was doch ganz unwahrscheinlich ist (vgl. nur Z. 145f und 155!). Für das "puisque" in Z. 147 gibt der Text überdies keinen Anlass.

35 Siehe oben Anm. 21.

36 Strophe I mit den zahlreichen Negativaussagen stellt gattungsmässig zweifellos eine Urzeitschilderung dar. Bei Strophe II und III ist dies weniger deutlich, ja die Unterscheidung von (ursprünglich?) vielen Sprachen und der «einen Sprache», in welcher die Menschheit zu Enlil sprach und die ev. erst das Resultat einer Intervention Enkis darstellte (s.u.), könnte darauf hinweisen, dass die 'Einsprachigkeit' als conditio secunda der *Frühzeit* verstanden werden sollte. Im folgenden spreche ich deshalb von "Frühzeitschilderung".

37 "Basically each of these three sections express the same idea" (ALSTER, An Aspect 104 Anm. 3).

von vier Weltbereichen (Šubur-Ḫamazi [Zagros und Iran, d.h. ± Osten], Sumer [± Süden], Uri [± Norden], Mardu [± Westen]), zum andern durch den (auf Menschen bezogen hyperbolisch zu verstehenden) Merismus "Himmel und Erde zusammen"[38]. Auch die "Einsprachigkeit" der Menschen gegenüber Enlil - die offenbar trotz der in Z. 141f ausdrücklich genannten "Verschiedensprachigkeit" bestand![39] - ist wie das Fehlen gefährlicher Tiere als Charakterisierung einer 'Friedenszeit' zu verstehen.

Strophe III ist der schwierigste Abschnitt der "Beschwörung des Nudimmud". Verschiedene Übersetzungsprobleme wurden oben bereits diskutiert. Die Strophe lässt (je nach Übersetzungsoption) zwei entgegengesetzte Interpretationen zu. Klar ist, dass die Z. 147-154 von einer Intervention Enkis handeln; umstritten ist, ob es sich um eine Sprach*verwirrung* oder um eine Sprach*einigung* handelt.[40]

1a. Die Mehrheit der Interpreten geht davon aus, dass in Strophe III eine *Ätiologie der Vielsprachigkeit* geboten wird. Enki, ob der einstimmig anerkannten Suprematie Enlils eifersüchtig geworden, verwirrte als "Herr des Streits", "streitender Herr", anlässlich eines Götterstreits o.ä.[41] die ehemals eine Menschheitssprache zu einer Vielzahl verschiedener, sich widerstreitender Sprachen (so bes. KRAMER, S. COHEN). Diese Auffassung versteht die Strophe III also in Opposition zu den Strophen I und II als narrative Weiterentwicklung: Wurde in I ein positiver Urzustand, in II eine ebenfalls positiv qualifizierte Frühzeit geschildert, so in III nun eine Beeinträchtigung dieses 'Golden Age' durch den Streit zwischen Enlil und Enki.

Es ist kaum von der Hand zu weisen, dass diese Interpretation stark von der traditionellen 'urgeschichtlichen' Deutung von Gen 11,1-9 abhängig und insofern methodisch verdächtig ist.[42] Sie vermag m.E. die betonte Schlussposition des Motivs der «einen Sprache» in Z. 155

---

[38] Die Apposition un-sag-sì-ga "die Völker, die (von den Göttern) versorgt sind" o.ä. (siehe oben Anm. 26) macht aber deutlich, dass an-ki-nigín-na sich hier nicht auf die Enlil unterstellten Götter (Himmel) und Menschen (Erde), sondern nur auf die letzteren bezieht.

[39] Zum Verständnis von eme-ḫa-mun vgl. oben Anm. 24!

[40] Vgl. oben Anm. 33.

[41] Zur Übersetzung von a-da-... siehe oben Anm. 28!

[42] Erstaunlicherweise fand KRAMER es schon 1943, also vor der Publikation von Ash. 1924-475, als von Z. 147ff erst wenige zusammenhanglose Worte bekannt waren, "not unreasonable to deduce [!] that Enki was displeased with this universal sway of Enlil and that he took action to disrupt it, action which led perhaps to the dispersion of mankind and the diffusion of languages" (Man's Golden Age 194). Wie bes. der Schluss des Zitats zeigt, ging KRAMERs Interpretation der Stelle (an die S. COHEN anschliesst: vgl. DERS., Enmerkar 31f Anm. 18) immer schon von Gen 11,1-9 aus. "In der Tat klingen die Sätze aus dem Enmerkar-Epos in seiner [d.h. KRAMERs] Übersetzung wie Sätze aus Gen. xi" (SEYBOLD, Der Turmbau zu Babel 462; vgl. auch BOST, Babel 108).

Man beachte allerdings auch den gleich im Exkurs 5 zu zitierenden Text von Hygin (2. Jh.p), in dem Jupiter (in der Rolle Enlils) als Weltherrscher und Merkur-Hermes (in der Rolle Enkis?) als Sprachentrenner erscheinen. Die traditionsgeschichtlichen Beziehungen zwischen dem sumerischen und dem römischen Text liegen jedoch ganz im Dunkeln, und letzterer darf

nicht zu erklären. Warum sollte, wenn das Ziel des Textes in der Intervention Enkis bzw. in deren Resultat, der Verschiedensprachigkeit der Völker bestünde, zum Schluss doch noch einmal festgestellt werden, dass "die Sprache der Menschheit eine (einzige)" war?

1b. Dieselbe Schwierigkeit stellt sich der jüngst vorgelegten Interpretation TH. JACOBSENs entgegen: Auch er fasst die Intervention Enkis als Sprachverwirrung auf, interpretiert diese allerdings positiv als eine bewahrende Massnahme. "Presumably, since Enki is regularly presented as the protector of man - and very particularly so as Nudimmud, man's creator - this act of his will have served to shield mankind. One may conjecture, therefore, that a unilingual mankind somehow had become a threat or a nuisance to Enlil, so that he planned to wipe out man, a catastrophe averted by Enki's clever solution. This would put the story in line with the biblical story of the confusion of languages, where the building of the tower represents a threat of God, and with the myth of Atrahasis, where the noise made by the proliferating mankind bothers Enlil to such an extent that he seeks recourse in sending the Deluge."[43] Auch bei dieser Interpretation determinieren die angeblichen 'Parallelen' das Verständnis des sumerischen Textes. Nichts weist in der "Beschwörung des Nudimmud" darauf hin, dass die «eine Sprache» negativ zu qualifizieren wäre; besonders aus Strophe II geht deutlich hervor, dass es sich dabei um ein 'Friedens'-Motiv handelt. Die «eine Sprache» signalisiert Harmonie, nicht Lärm.

1c. Die Schlussposition des Motivs der «einen Sprache» gibt weniger Probleme auf, wenn man die zweite Hälfte von Z. 154 als temporalen Nebensatz versteht: *Bis dass* (en-na) Enki die Sprache(n) in ihrem Mund verwandelte, war die Sprache der Menschheit eine (einzige) (VAN DIJK[44]; vgl. ATTINGER[45]). In diesem Falle läge zwar quantitativ grösseres Gewicht auf der Sprachverwirrung (7 1/2 von 9 Zeilen); im jetzigen Zusammenhang wäre aber dennoch in der aufgrund ihrer betonten Schlussposition hervorgehobenen und zu Strophe II parallelen Feststellung der früheren Spracheinheit die entscheidende Aussage zu sehen.[46]

---

wohl kaum als Argument für ein bestimmtes Verständnis der Strophe III der "Beschwörung des Nudimmud" in die Waagschale gelegt werden.

43 The Harps that once 289 Anm. 25; zum weiteren Horizont dieser Deutung vgl. DERS., The Eridu Genesis 513-529, bes. 516f (vgl. auch oben S. 340 Anm. 230!).

44 VAN DIJKs Hypothese geht noch weiter und ordnet die ganze Strophe III als Nebensatz der narrativen Fortsetzung von Z. 156ff unter; siehe zu dieser Extremposition oben Anm. 34. Die Konjektur eme-gilim in Z. 154 ist jedenfalls falsch (s.o. Anm. 32). Die Stringenz der grammatischen Argumentation vermag ich nicht zu beurteilen; sie hat, so weit ich sehe, keine Nachfolger gefunden. S. COHEN gesteht, dass "his grammatical analysis of these lines has proven itself to be too profound for me to follow" (Enmerkar 202); ALSTERs Studie geht gar nicht auf sie ein.

45 Vgl. oben Anm. 33 die Ausführungen von P. ATTINGER zu en-na (...)-a!

46 Besteht die Vermutung zu Recht, dass Enmerkars Bote nur einen besonders situationsgerechten Auszug aus einem Stück Traditionsliteratur zitieren soll (vgl. Anm. 15), so wäre ja durchaus denkbar, dass die "Beschwörung des Nudimmud", deren Held dem Titel gemäss Enki sein dürfte, in ihrer Fortsetzung dann noch ausführlicher auf die hervorragenden Rolle Enkis bei der Ordnung der Weisheit der Welt o.ä. einging und dabei das Frühzeitmotiv der «einen Sprache» dann definitiv fallenliess. Im jetzigen Zitationszusammenhang geht es Enmerkar aber offensichtlich um die Aktualisierung bzw. Erinnerung der positiv qualifizierten und in gewis-

2. Die Schlussposition des Motivs der «einen Sprache» ist aber auch dann ganz unproblematisch, wenn man Strophe III als *insgesamt* 'synonym' parallel zu den Strophen I und bes. II versteht. Aufgrund des Strukturparallelismus der drei Strophen empfiehlt es sich m.E., bei der Interpretation vom Schlussatz auszugehen:"Die Sprache der Menschheit war eine (einzige)" (Z. 155). Es scheint sich hierbei wiederum um eine Feststellung handeln, die den Inhalt der vorangehenden Zeilen zusammenfasst bzw. deren Resultat darstellt. Die Gleichsprachigkeit der Menschen wäre dann die *Konsequenz* der Intervention Enkis (so auch ALSTER).[47]

Die Hypothesen 1c oder 2 haben aus formal-strukturellen und inhaltlichen Gründen mehr Wahrscheinlichkeit für sich als die Hypothesen 1a und b. Letzte Sicherheit für eine Entscheidung zwischen den verschiedenen Deutungen ist hier aber kaum zu gewinnen. Der Text von Strophe III allein scheint (beim heutigen Stand des wissenschaftlichen Irrtums) nicht genügend grammatische oder semantische Kriterien herzugeben, um eine eindeutige Interpretation zu erlauben. Es ist deshalb unumgänglich, die Frage nach dem Sinn der "Beschwörung des Nudimmud" mit der Frage nach deren Funktion im narrativen Kontext des Enmerkar-Epos zu verbinden.

9.22. Die Funktion der "Beschwörung des Nudimmud" im narrativen Kontext

Die bisherige Diskussion der "Beschwörung des Nudimmud" hat ergeben, dass, wie immer man die Intervention Enkis deuten will, das Schwergewicht des Textes jedenfalls auf der Affirmation der frühzeitlichen «einen Sprache» liegt. Im folgenden geht es darum, die Funktion des Textes bzw. des Motivs der «einen Sprache» im narrativen Zusammenhang des Epos von "Enmerkar und des Herrn von Aratta" zu situieren.

Den narrativen Ausgangspunkt für des Epos markiert, wie bereits erwähnt, Enmerkars Projekt, verschiedene Tempel und Heiligtümer in Uruk und Eridu zu bauen bzw. zu restaurieren, wozu er Gold, Silber, Lapislazuli usw. benötigt (Z. 33ff). Diese kostbaren Materialien wie auch das erforderliche Bauholz und kompetente Handwerker finden sich in Uruk nicht, dafür aber im fernen Aratta. Enmerkar geht davon aus, dass Aratta ihn nur dann beliefern wird, wenn es ihm

---

sem Sinne ideal-normativen Frühzeit und ihrer Sprach*einheit*.

[47] Beachte, dass in einem spätassyrischen(?) zweisprachigen Hymnus an Marduk die Göttin Tašmetum, die Gemahlin des Gottes Nabu (wie der sumerische Enki ein Weisheitsgott, aber der akkadischen Generation), als ^{d}gašan-ka-téš-a-sì-ga-ke$_4$ "Herrin des Die-Münder-zu-einem-Machens" (so POEBEL, Eine sumerische Inschrift Samsuilunas 252f Anm. 14) bezeichnet wird (J.S. COOPER, A Sumerian šu-íl-la from Nimrud with a Prayer for Sin-šar-iškun: Iraq 32 [1970] 51-67, hier 60 Z. 23). Wohl auf die Zweisprachigkeit der mesopotamischen Kultur bezogen ist Nabus Epithet *sāniq mitḫurti* "Prüfer der Symmetrie" (VON SODEN, Rez. BORST, Der Turmbau von Babel 132).

bzw. Uruk unterworfen ist, und bittet Inanna um diese Gunst:

48 "Möge Aratta um meinetwillen[!] (seinen) Nacken für Uruk (unter) das Joch legen!"

Inanna fordert Enmerkar auf, einen ausdauernden und redegewaltigen Boten zu bestimmen, der eine entsprechende Nachricht Inannas nach Aratta bringen soll (Z. 65ff). Da die Stadt der Göttin gefügig sein soll, wird sie entsprechend der Sympathie Inannas für Enmerkar

79 "...um deinetwillen[!] (seinen) Nacken für Uruk (unter) das Joch legen!"

Wenn die Leute von Aratta dann die Baumaterialien bringen und sich als Handwerker der Baufron unterwerfen werden,

101 "werden sie für dich die Knie beugen wie Bergschafe! (...)
104 Dir, Enmerkar, dem Sohn des (Sonnengottes) Utu, steht (nämlich) Verehrung zu!"

Bestärkt durch diese Zusage, wählt Enmerkar einen Boten und teilt ihm eine als "Botschaft der wortgewaltigen Inanna" (Z. 72.107; vgl. Z. 163) bezeichnete Aufforderung an den Herrn von Aratta mit, sich Uruk zu unterwerfen und Baumaterial und Handwerker zu liefern (Z. 105ff). Diese erste Botschaft enthält drei Abschnitte:

115-123	Fluchandrohungen (wenn Aratta der Botschaft nicht Folge leistet, wird es zerstört werden)
124-133	Aufforderung zur Lieferung der Baumaterialien und zum Tempelbau
134-155	"Beschwörung des Nudimmud"

Allein schon die Struktur der Botschaft (Fluch und "Beschwörung", beide stereotyp formuliert, rahmen die zentrale, auf das konkrete Projekt bezogene Aufforderung ein) weist darauf hin, dass die "Beschwörung des Nudimmud" primär der Verstärkung der Unterwerfungsaufforderung dienen soll. Die "Beschwörung"[48] hat die Funktion, das von Enmerkar angestrebte Ziel der Unterwerfung Arattas mit 'friedlichen' Mitteln zu realisieren.[49]

---

48 "...an effective formula which is being legitimated as being backed up by the authority of the god of incantations" (ALSTER, An Aspect 102). Allerdings darf die Differenz zwischen nam-šub "Beschwörung" und šìr-(kù-)nam-šub "Berschwörungs*hymnus*" (siehe oben Anm. 18 und 20!) nicht übersehen werden. Vgl. die folgende Anmerkung!

49 Vom Charakter der Beschwörung als 'magischem Text' her argumentiert KRAMER:"It was no doubt to further influence effectively the decision of the en of Aratta that Enmerkar instructed his messenger to repeat to him this 'spell of Enki'" (Man's Golden Age 192). "The 'Golden Age' passage is part of an address to the en of Aratta designed to persuade him to let himself become a vassal of Enmerkar..." (The "Babel of Tongues" 109 Anm. 5). "...the incantation may have been intended to give Enmerkar some magical aid in defeating Aratta" (WALTON, The Tower of Babel 25).

Auf derselben Linie liegt grundsätzlich auch die Funktionsbestimmung von S. COHEN, wenngleich seine Deutung natürlich aufgrund verschiedener Übersetzungsoptionen anders akzentuiert:"*To reinforce his threat* [nämlich Aratta zu zerstören, vgl. die Fluchandrohungen], Enmerkar instructs him [d.h. den Boten] further to recite 'The Incantation of Enki'[*sic*]...This

Die Fortsetzung wird diesen Sachverhalt noch präzisieren. Der Bote eilt nach Aratta und richtet die Nachricht dem dortigen "Herrn" aus (Z. 160ff):

172 Freudig schritt er in den Hof von Aratta,
173 machte kenntlich die Herrschaft seines Königs (nam-nir-gál-lugal-a-na),
174 frei sprach er die Worte aus seinem Herzen heraus
(oder: frei sprach er heraus die Worte seines [d.h. Enmerkars] Herzens),
175 der Bote sprach zum Herrn von Aratta:
176 "Dein Vater (a-a-zu), mein König (lugal-mu), hat mich zu dir gesandt,
177 der Herr von Uruk, der Herr von Kulaba hat mich zu dir gesandt."

Die Bezeichnung "dein Vater" will gleich zu Beginn der Botschaft die Machtverhältnisse klarstellen und ganz deutlich ausdrücken, dass der Herr von Aratta der Autorität Enmerkars unterstehen soll.[50] Der Herr von Aratta versteht die Anspielung, umgeht sie aber:

178 "Was ist es, was dein König (lugal-za) mir zu sagen hat...?"
(oder:"Was hat, was *dein* König gesagt hat, mit *mir* zu tun?)"

---

incantation relates how the tutelary god of Enmerkar, the lord of wisdom, Enki, had cleverly put an end to man's 'golden age' under Enlil, the tutelary god of Aratta, by making mankind different-tongued" (Enmerkar 31f). Hier wird deutlich, dass COHENs Hypothese einer Sprach*verwirrung* durch Enki (oben 1a.) den Text mehrfach überinterpretiert oder zurechtbiegt: Weder sagt das Epos an irgendeiner Stelle, dass Enlil der "tutelary god" Arattas sei, noch kann man Enki einfach als "tutelary god" von Uruk bezeichnen; ein ganz besonderes Spannungsmoment in den Streitreden zwischen den beiden Stadtfürsten liegt ja gerade darin, dass sich *beide* auf eine privilegierte Erwählung durch dieselbe Gottheit, nämlich *Inanna*, berufen. Ausserdem scheint COHENs Deutung vorauszusetzen, dass Enmerkar den Herrn von Aratta mit der "Beschwörung des Nudimmud" wie mit den einleitenden Flüchen bedrohen wolle, d.h. wohl drohe, Arattas "golden age" seinerseits wie einst Enki das "golden age" der Menschheit zu beenden. Das Epos weist aber immer wieder darauf hin, dass Aratta zwar eine prächtig geschmückte Stadt war, jedoch den Inanna-Tempel aufgrund einer Missgunst der Göttin nicht aufbauen durfte/konnte und zudem unter grossem Getreidemangel litt. Aratta lebte demnach keineswegs in einem "golden age", sondern in einer äusserst prekären Situation.

ALSTER betont den Aspekt der Magie weniger, dagegen mehr die argumentative Funktion der "Beschwörung des Nudimmud":"...our crucial lines 136-155 can only imply one notion, *a request to submission*" (An Aspect 103; vgl. Dilmun 58). Hier wird aber wohl zu schnell nivelliert: die Unterwerfungsforderung beschränkt sich auf den zentralen Abschnitt der Botschaft (Z. 124-133).

[50] Auf gleicher Stufe stehende verbündete Machthaber nennen sich gegenseitig "Bruder" (vgl. alttestamentlich 1 Kön 20,32 u.ö.). Bei ungleichen Machtverhältnissen nennt sich der Stärkere, der die Vertragsbedingungen des 'Schutzverhältnisses' diktiert, "Vater", der Schwächere, der sich loyal zu fügen hat, "Sohn" (vgl. 2 Kön 16,7 u.ö.). Vgl. dazu etwa D.J. MCCARTHY, Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament (AnBib 21a), Rome 1981, 98.104; P. KALLUVEETTIL, Declaration and Covenant. A Comprehensive Review of Covenant Formulae from the Old Testament and the Ancient Near East (AnBib 88), Rome 1982, 98-101.129-134 u.v.a. Siehe unten Anm. 55!

Der Bote wiederholt wörtlich die Fluchandrohungen und den Befehl, bezeichnet sie allerdings nicht als Botschaft Inannas, sondern nur als Wort Enmerkars. Die "Beschwörung des Nudimmud" zitiert er dann überraschenderweise nicht ausführlich, sondern nur die Anweisung dazu:

206 "Wenn das Beschwörungslied in seinen (Nudimmuds) Räumen gesungen wird,

207 [nam-šub]-^{d}nu-dím-mud-ke$_4$ gá-ra du$_{11}$-m[u-na-ab]
die «Beschwörung des Nudimmud» sprich für mich zu i[hm]."

Z. 206f nehmen nahezu wörtlich Z. 134f wieder auf, allerdings mit einer kleinen Modifikation: Anstelle von e-ne-ra in Z. 135 ("zu ihm", d.h. dem Herrn von Aratta) steht in Z. 207 gá-ra "für mich/zu mir". Die Modifikation lässt zwei verschiedene Interpretationen zu, je nach Zuordnung der Pronomina: Man kann Z. 206f einfach als Variante von Z. 134f verstehen und gá-ra auf Enmerkar beziehen, *in dessen Auftrag* der Bote die "Beschwörung des Nudimmud" rezitiert.[51] Diese naheliegende Interpretation wird, so weit ich sehe, von den meisten Kommentatoren vertreten. Sie harmonisiert allerdings, wo im Text offenbar eine Differenz intendiert ist, und stellt mehrere inhaltliche Probleme: Denn dass der Bote im Auftrag Enmerkars bzw. an dessen Stelle spricht, ist dem Herrn von Aratta wie auch dem Leser bzw. Hörer des Epos ohnehin klar. Die eigentliche "Beschwörung des Nudimmud", der dem Boten in Z. 136-155 aufgetragene Text, wird von ihm dann aber gar nicht rezitiert. Es erscheint doch etwas unwahrscheinlich, dass der Bote ausdrücklich auf einen Auftrag seines Herrn verweisen sollte, ohne diesen dann auszuführen.[52]

Eine andere Möglichkeit bestünde darin, du$_{11}$-mu-na-ab auf *Enmerkar* und gá-ra "für mich/zu mir" auf den *Boten* zu beziehen[53]: der Herr von Aratta würde nach diesem Verständnis dazu aufgefordert, vor dem Boten (und letztlich als Antwort an die Adresse Enmerkars gerichtet) die "Beschwörung des Nudimmud" (bzw. deren hymnisch-mythologisches Proömium) zu rezitieren![54] Der Sinn dieser Aufforderung wäre es, den Herrn von Aratta durch die Wieder-

---

[51] So etwa KRAMER, Enmerkar 18f (der allerdings an dieser Stelle keinen vollständigen Text zur Verfügung hatte und bewusst nach Z. 134f ergänzte), und S. COHEN, Enmerkar 122.

[52] Vgl. aber oben Anm. 17.

[53] ALSTER bezieht gá-ra ausdrücklich auf den Boten. Er schliesst daraus, die in Z. 220ff folgende Antwort des Herrn von Aratta habe dann eben als "Beschwörung des Nudimmud" zu gelten (An Aspect 103). Das ist ganz unwahrscheinlich, da die Antwort des Herrn von Aratta im Gegensatz zum Text der Z. 136-155 Enki/Nudimmud mit keinem Wort erwähnt und auch gattungsmässig weder als "Beschwörung" (nam-šub) noch als "Beschwörungshymnus" (šìr-(kù)-nam-šub) verstanden werden kann. Sie beinhaltet im wesentlichen eine Absage an die Hegemonieansprüche Uruks unter ausdrücklicher Berufung auf Inanna(!).

[54] Diese Deutung hat gegenüber derjenigen von ALSTER den Vorteil, der Überschrift "Beschwörung des Nudimmud" nicht zwei gattungsmässig und inhaltlich ganz verschiedene Texte zuzumuten.

holung der Formel zu einer Art 'Glaubensbekenntnis' (bzw. einer magisch wirksamen Verpflichtung) in bezug auf die Suprematie Enlils sowie Sumers gegenüber der übrigen Welt (und d.h. Uruks gegenüber Aratta!) zu bringen. Die Stadtfürsten auf beiden Seiten (Enmerkar und der Herr von Aratta) würden sich so gewissermassen auf ein gemeinsames 'Friedens'-Ideal einigen, welches sich an der Ordnung der «einen Sprache» der Frühzeit orientiert und 'Verschiedensprachigkeit' als der 'eigentlichen' Ordnung der Welt widersprechend zurückweist. De facto würde dies die Anerkennung der Vorherrschaft Enmerkars bzw. Uruks durch den Herrn von Aratta bedeuten.

Der Herr von Aratta, der jedoch keineswegs zur Anerkennung der Suprematie Enmerkars bereit ist, rezitiert in seiner Antwort (Z. 218ff) dann *nicht* die "Beschwörung des Nudimmud", sondern weist im Gegenteil darauf hin, dass *er* (und nicht Enmerkar) der Erwählte Inannas und dass das Bergland Arattas uneinnehmbar sei.

225 "Weshalb sollte denn Aratta sich Uruk unterwerfen?
226 Arattas Unterwerfung unter Uruk kommt nicht in Frage.

e-ne-ra du_{11}-mu-na-ab
Richte ihm (d.h. Enmerkar) dies aus!"

Enmerkars Bote lässt nicht locker und erweist sich tatsächlich als ausdauernd und wortgewaltig. Nun erst weist er den Herrn von Aratta darauf hin, dass die Unterwerfung Arattas nicht nur eine politische Ambition Enmerkars darstelle, sondern von Inanna selbst befohlen worden sei (Z. 227ff). Zwar habe Inanna einst im Gebirge (gemeint ist Aratta) gewohnt, dann aber habe sie Enmerkar befohlen, sie nach Uruk ins Eanna zu bringen.

234 "Und so hat er (Enmerkar) den Herrn von Aratta sich unterworfen!"

Gemeint ist: die Favorisierung Enmerkars durch Inanna beweist, dass er Aratta überlegen ist. Der Herr von Aratta weiss auf dieses 'theologische' Argument vorerst keine Antwort mehr und verfällt in grosse Trauer und Verwirrung (Z. 236ff). Zu guter Letzt besinnt er sich aber ein weiteres Mal auf die Uneinnehmbarkeit des gebirgigen Aratta und fordert Enmerkar heraus, er möge doch kommen, wenn er Aratta wirklich erobern wolle. Da es ihm ja schon an Handwerkern für den Tempelbau fehle, verfüge er wohl auch nicht über genügend Männer für einen Feldzug.

276 "Lass Aratta, wie einen hellen Himmelsdiskus, für sich in Ruhe!"

Nur unter einer Bedingung wäre der Herr von Aratta zur Anerkennung der Suprematie Uruks bereit: Enmerkar müsse ihm in Netzen(!) grosse Mengen von Getreide liefern.

291 "Dann werde ich mich ihm beugen,
292 dann werde ich seine Suprematie anerkennen:

293 Wie die Stadt, würde auch ich mich ihm *als Sohn*[55] unterordnen.
e-ne-ra du_{11}-mu-na-ab
Richte ihm (d.h. Enmerkar) dies aus!"

Die unrealistische Forderung soll mit letzter Deutlichkeit zum Ausdruck bringen, dass der Herr von Aratta den Hegemonieanspruch Uruks als abwegig zurückweist. Der Bote reist dann mit der Nachricht unverzüglich zu Enmerkar nach Uruk zurück, der auf die Herausforderung eingehen und sie erfüllen wird, indem er die Maschen der Netze so eng zieht, dass sie Getreide zu fassen vermögen...

Wir können hier mit der Paraphrase des Textes einhalten, da im weiteren Verlauf des Epos auf die uns interessierende "Beschwörung des Nudimmud" nicht mehr Bezug genommen wird. Soviel ist deutlich geworden: dem Epos geht es letztlich um die Suprematie Uruks über Aratta. Da die beiden Städte gleichzeitig die kornreiche Schwemmlandebene und das rohstoffreiche Gebirge (und auch verschiedene Sprachen?[56]) repräsentieren, geht es auch um die gegenseitige Interdependenz der beiden Regionen bzw. um den daraus resultierenden Konflikt, vor allem aber um die Hegemonieansprüche Uruks/Sumers.[57]

Fassen wir zusammen: Wenn Enmerkar seinem Kontrahenten durch einen Boten die "Beschwörung des Nudimmud" rezitieren lässt (Z. 134ff), dann will er ihm damit das *kosmisch-politische Ideal einer befriedeten («einsprachigen») Welt* vor Augen halten (bzw. diesen Zustand mittels der "Beschwörung des Nudimmud" reaktualisieren), einen Zustand, wie er einst in der Frühzeit mit der *Weltherrschaft* Enlils gegeben war und wie er sich im Falle der Unterwerfung Arattas unter Uruk erneut einstellen könnte.[58] Enmerkar, der nunmehr einzige bzw. oberste Erwählte Inannas, könnte dann den Tempel der Göttin vollenden, womit eine Segenszeit für die Menschheit eintreten würde.

---

55 Wörtlich: "werde ich meinen Nacken in meine Sohnschaft (nam-dumu-gá) legen". Der Herr von Aratta bezieht sich hier auf den Anspruch Enmerkars, sein "Vater" zu sein (Z. 176; siehe oben Anm. 50!).

56 Vgl. unten Anm. 62!

57 Dies hat v.a. ALSTER, An Aspect 101-109, deutlich herausgestellt.

58 Dies wird durch die Verwendung der "Beschwörung des Nudimmud" am Ende einer Aufforderung zu Tribut und Unterwerfung zweifellos intendiert. Der Rekurs auf einen mit Motiven mythischer Frühzeit verbundenen Text für eine aktuelle politische Argumentation ist nicht überraschend und gibt zu ALSTERs erstem Schluss, die "Beschwörung des Nudimmud" schildere eine *zukünftige* Zeit, keinen Anlass. ALSTERs Meinung, für den Text ergebe sich ein logischer(!) Sinn nur dann, wenn es sich um eine Zukunftsvision handle, und Enmerkar spreche mittels der Beschwörung geradezu "as a prophet of an imaginary ideal state of things *in the future*" (An Aspect 104; Hervorhebung von mir), wird von Grammatik (s.o. Anm. 21), Gattung (s.o. Anm. 18) und Inhalt des Textes nicht gedeckt und auch vom narrativen Kontext des Enmerkar-Epos nicht gefordert. ALSTER hat denn auch in einer späteren Stellungnahme seine diesbezüglichen Äusserungen relativiert (Dilmun 58).

Wenn die oben vertretene Deutung von Z. 206f korrekt sein sollte, würde der Bote Enmerkars den Herrn von Aratta zudem auffordern, ihm die "Beschwörung des Nudimmud" (bzw. deren hymnisch-mythologisches Proömium) nun auch noch gewissermassen 'nachzubeten'. Der Herr von Aratta würde sich so auf eben dieses 'Friedensideal' verpflichten, das die *Anerkennung der Suprematie* Uruks impliziert.

9.23. Die «eine Sprache» als Element frühzeitlicher Weltordnung und politisches Ideal

Im Anschluss an die vorangehende Analyse kann die Bedeutung des Motivs der «einen Sprache» in der "Beschwörung des Nudimmud" zusammenfassend wie folgt charakterisiert werden:

1. In semantischer Hinsicht: Das Motiv «eine (einzige) Sprache» signalisiert nicht primär den linguistischen Sachverhalt "ein Ur-Idiom", sondern ist an eine bestimmte 'Friedens-' bzw. 'Ordnungsvorstellung' gebunden. Wo Menschen «eine Sprache» sprechen, stehen sie unter einer gemeinsamen Herrschaft. Das Motiv impliziert die Vorstellung der Hegemonie bzw. der Weltherrschaft (im Text: Enlils bzw. Enmerkars). Dies gilt, ob man die «eine Sprache» eigentlich 'sprachgeschichtlich', d.h. als Bezeichnung für ein ganz bestimmtes Ur-Idiom, oder nur als metaphorische Aussage verstehen will.[59] Erstere Deutung erscheint angesichts der Aussage von Z. 141f[60] eher unwahrscheinlich, erst recht, wenn man der Hypothese einer Sprach*befriedung* (nicht Sprachverwirrung) durch Enki[61] folgen könnte.[62]

---

59 "...it could be taken literally, in which case the meaning would be that all the peoples of the universe spoke the same language, or it could be regarded as a figurative expression for unanimity, that is, all mankind was 'of one heart' in acknowledging the supremacy of Enlil" (KRAMER, The "Babel of Tongues" 109). KRAMER bezieht sich hier allerdings auf den status quaestionis vor der Publikation von Ash. 1929-475, des Fragments, das die Ergänzung von Strophe III ermöglicht hat. Da er diese Strophe dann als Ätiologie der Vielsprachigkeit interpretiert, muss er die mythisch verstandene Aussage über die vorausgehende Spracheinheit wörtlich nehmen.

60 Vgl. dazu Anm. 24!

61 Siehe oben S. 420 die Übersetzungsoption 2 zu Strophe III.

62 Die «eine Sprache» wird im Enmerkar-Epos jedenfalls nicht namentlich identifiziert. Vor dem Hintergund der im Epos dargestellten politischen Konstellation her wäre wohl möglich, dass dabei an die *sumerische* Sprache (und Kultur; vgl. ALSTER, An Aspect, bes. 105f) gedacht ist. Deren Suprematie über andere Sprachen hervorzuheben lag bes. in der 'sumerischen Renaissance' der Ur III-Zeit nahe, weshalb hier ein Anhaltspunkt für die Datierung der "Beschwörung des Nudimmud" vorliegen könnte (J. ASHER-GREVE mündlich; vgl. oben Anm. 12). Diese

2. Hinsichtlich des engeren (frühzeitlichen) Kontexts: Der in den drei Strophen geschilderte 'Friedens-' bzw. 'Ordnungszustand' hat mythisch-frühzeitlichen (nicht endzeitlichen[63]) Status. Er kann aber in bezug auf ein konkretes politisches Projekt, das diese frühzeitliche Ordnung restituieren oder ganz einfach eine Situation der Suprematie, evtl. der Weltherrschaft errichten will, aufgegriffen werden. Als mythische Frühzeitschilderung charakterisiert die "Beschwörung des Nudimmud" «Einsprachigkeit» (und d.h. hier: Unterwerfung der Menschheit unter eine Herrschaft) als frühzeitliche Grundverfasstheit der Welt mit positiver Qualifikation (Suprematie Enlils).[64]
3. In funktionaler Hinsicht in bezug auf den weiteren Kontext: Wie die Verwendung der "Beschwörung des Nudimmud" im narrativen Kontext des Enmerkar-Epos zeigt, kann ein Herrscher, der seine Suprematie über einen anderen Herrscher bzw. ein anderes Land behaupten will, durch die Verwendung des Motivs der «einen Sprache» auf diese frühzeitliche Ordnung rekurrieren und dadurch seine eigenen Machtansprüche ideologisch legitimieren.[65] Das Motiv der «einen Sprache» kann damit dem Bereich der *Herrschaftsrhetorik* zugeordnet werden.
4. Die Analyse hat deutlich gemacht, dass die "Beschwörung des Nudimmud" nicht vorschnell mit Gen 11,1-9 harmonisiert und von dort her gedeutet werden sollte.[66] Davon, dass in der "Beschwörung des Nudim-

---

Deutung würde allerdings hinfällig, wenn eme-ḫa-mun in Z. 142 auf das "zweisprachige" Sumer zu beziehen wäre (siehe oben Anm. 24).

[63] Selbstverständlich können sich im Prinzip Ur- bzw. Frühzeit und Endzeit entsprechen, insofern Endzeit als Restauration der Ausgangsordnung von Frühzeit verstanden und deshalb mit identischen Motiven geschildert werden kann. Die "Beschwörung des Nudimmud" enthält jedoch keinen Hinweis auf eine *zukünftige* Heilszeit und kann (gegen BOST, Babel 113) *keinesfalls* als "eschatologischer" Text bezeichnet werden. [Für Einsprachigkeit in *zukünftiger* Heilszeit vgl. Plutarch, De Iside 370B (Plutarch's Moralia [LCL]Vol. V, 114f).]

[64] "Das Motiv der Einsprachigkeit der Menschheit ist für den sumerischen Text...von grundlegender Bedeutung als Ausdruck und Exponent eines idealen Weltzustands. Es ist der... gottgewollte Idealzustand der Menschheit. Diese Konzeption hat mythologische Qualität und ist wohl mythischen Ursprungs. Dafür spricht vorallem die Universalität und Idealität der Vorstellung, der Systemzusammenhang mit der Vorstellung von (Enkis) Weltordnung sowie des Menschheitsfriedens und der affirmative Charakter der betreffenden Aussagen, die ontologische Grundproblematik und der religiös-kultische Bezug" (SEYBOLD, Der Turmbau zu Babel 463 mit Anm. 49).

[65] Die Verwendung des Motivs der «einen Sprache» bzw. des «einen Mundes» in Mari und in den assyrischen Königsinschriften wird wohl ebenfalls in Verbindung mit diesem Weltordnungsdenken zu interpretieren sein. Siehe dazu gleich 9.4.-9.6.

[66] Gegen KRAMER *und* JACOBSEN! "The so-called 'Biblical parallels' have entailed several obstacles to the interpretation of Sumerian literary compositions" (ALSTER, An Aspect 104).

mud" geradezu eine "sumerische Version"[67] von Gen 11,1-9 vorliege, kann keine Rede sein.[68] Die Differenzen in bezug auf Gattung und Inhalt sind zu gross. Der wesentlichste inhaltliche Unterschied betrifft die göttliche Intervention, die im sumerischen Text möglicherweise auf eine Sprach*befriedung* (Übersetzungsoption 2), vielleicht auf eine Sprach*differenzierung* (Option 1), in Gen 11,1-9 dagegen auf eine Sprach*vermengung*[69] hinausläuft.

Als gemeinsame Züge können die Verwendung des Motivs der «einen Sprache» (man beachte dann aber die dadurch implizierte Herrschaftsproblematik!), dessen Verwendung im Rahmen einer Frühzeitschilderung (als solche muss Gen 11,1-9* spätestens mit der Integration in die vor-'priesterschriftliche' Urgeschichte gelten) und der universale Bezugsrahmen (die «ganze Welt») identifiziert werden. In beiden Texten nimmt das Thema der «einen Sprache» bzw. der «einen Rede» eine Schlüsselfunktion ein.[70]

Trifft der Schluss zu, dass zwar in beiden Texten bedeutsame Reflexionen über das Verhältnis von «einer Sprache» bzw. «einer Rede», frühzeitlicher Ordnung und (göttlicher oder politischer) Weltherrschaft angestellt werden, dass aber wesentliche Akzente ganz anders gesetzt werden (Enmerkar: «eine Sprache» als positives Ordnungsideal; Gen 11,1-9: Vermengung der «einen Rede» durch JHWH), dann ist kaum mit einer direk-

---

[67] So KRAMER in seinem Aufsatz von 1968 (The "Babel of Tongues": A Sumerian Version); vgl. noch WALTON, The Tower of Babel 20:"A Mesopotamian Version".

[68] Vgl. auch BOST, Babel 114.

[69] Siehe oben S. 360 und unten S. 517f, 548f.

[70] Über Verwandtschaft in einzelnen Details lässt sich streiten; die Diagnose wird je nach der literarkritischen Hypothese zu Gen 11,1-9 sehr verschieden ausfallen. Die meisten Übereinstimmungen bzw. eine direkte traditionsgeschichtliche Abhängigkeit kann feststellen, wer wie KRAMER literarkritische Fragen gar nicht stellt. Differenzierter wird urteilen müssen, wer eine diachrone Schichtung innerhalb der Erzählung Gen 11,1-9 annimmt und grundsätzlich nicht ausschliesst, dass Gen 11,1-9* nicht schon immer ein Stück 'Urgeschichte' bot.

Einen methodisch m.E. exemplarischen Vergleich bietet SEYBOLD (Der Turmbau zu Babel 464.471-474), dessen literarkritischen Abgrenzungen und quellenkritischen Zuweisungen ich allerdings nicht immer folgen kann. Für SEYBOLD lässt sich die "Beschwörung des Nudimmud" mit Gen 11,1-9* erst auf der Ebene der Integration des biblischen Textes in die 'Urgeschichte' vergleichen. Er diskutiert das Verhältnis der beiden Texte in bezug auf (seiner Meinung nach vom Jahwisten rezipierte) "mythische Modelle" wie "Urzeitlichkeit", "Ordnungsfundierung", "metamorphische Ätiologie" und "Ontologiebezug" - also auf einer ziemlich abstrakten Ebene (am Rande notierte Ähnlichkeiten [ebd. 472 Anm. 85f: sum. u_4-ba und hebr. ויהי; sum. lú-ulù und hebr. בני האדם] sind unspezifisch) und gelangt in bezug auf die traditionsgeschichtliche Vermittlung über Andeutungen nicht hinaus (vgl. ebd. 478 mit Anm. 113).

ten traditionsgeschichtlichen Verbindung der beiden Texte zu rechnen[71], zumal für ein adäquates Verständnis des biblischen Textes nicht nur das isolierte Motiv der «einen Rede», sondern dessen Verknüpfung mit Baumotiv und «Namenmachen», also die komplexe Motivkombination erklärt werden muss. Diese Motivkombination findet sich in der sumerischen "Beschwörung des Nudimmud" nicht, wohl aber in akkadischen Texten, die das Motiv des «einen Mundes» *(pû(m) ištēn)* verwenden.

Exkurs 5: Mythische Traditionen über die Differenzierung der Sprachen

Die Ausführungen zur "Beschwörung des Nudimmud" haben ergeben, dass diese möglicherweise gar nicht von einer Sprach*verwirrung* spricht, wie die meisten Kommentatoren annehmen. Will man dennoch am herkömmlichen Verständnis der Intervention Enkis als Sprach*verwirrung* festhalten, könnte man in der "Beschwörung des Nudimmud" den bislang ältesten Beleg für eine 'Sprachverwirrungs'tradition sehen, wie sie im 2.Jh.p die 143. Fabula des römischen Mythographen Hygin[72] vorauszusetzen scheint:

Hygin, fab. 143,2[73]

Homines ante saecula multa sine oppidis legibusque vitam exegerunt, una lingua loquentes sub Iovis imperio, sed postquam Mercurius sermones hominum interpretatus est (unde ἑρμενευτης dicitur [*esse*] *interpres, Mercurius enim Graece ʽΕρμης vocatur); idem* (var. *id est*) *nationes distribuit. Tum discordia inter mortales esse coepit, quod Iovi placitum non est.*

"Die Menschen lebten vor langer Zeit ohne Städte und Gesetze, sie sprachen eine Sprache unter Jupiters Herrschaft. Später aber lehrte/übersetzte Mercurius die verschiedenen Redeweisen der Menschen (weshalb ἑρμενευτης Übersetzer (sein) heisst, Mercurius wird griechisch nämlich ʽΕρμης genannt), und (var. "d.h.") er trennte die Nationen. Von da an gab es Zwist zwischen den Sterblichen, was Jupiter missfiel."

Dieser Text ist besonders in der älteren Literatur verschiedentlich als Parallele zu Gen 11,1-9 zitiert worden.[74] Sieht man allerdings genau hin, ist es mit Übereinstimmungen nicht weit her. Bemerkenswert ist die Verknüpfung von Sprachenvielfalt, Völkertrennung und Zwietracht unter den Nationen: denselben Zusammenhang fanden wir schon in OrSib 3.[75] Hygins Quelle ist uns nicht bekannt, doch zeigen Abydenus und Alexander Polyhistor, welche Sibyllen

---

[71] Anders STECK, Genesis 12,1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten 535f Anm. 31f (= Wahrnehmungen Gottes 128f); SEYBOLD, Der Turmbau zu Babel 471f.478; DEWITT, The Historical Background 18-20; WALTON, The Tower of Babel 20ff; zuletzt RUPPERT, "Machen wir uns einen Namen..." 38.

[72] Vgl. PW X/1 636-640; DER KLEINE PAULY II 1263 [3.].

[73] H.I. ROSE, Hygini Fabulae, Leyden [3]1967, 104; C. Iulius Hyginus, Historicus et Mythographus (Scriptorum Romanorum quae extant omnia 259-262), Pisa 1976, 39f.

[74] Siehe nur oben S. 101 Anm. 270!

[75] Siehe oben 3.32.

varianten zitieren, dass auch andere römische Historiker und Mythographen das Thema kannten. Allerdings spricht Hygin nicht nur allgemein von Gott oder den Göttern, sondern von Jupiter und Mercurius. Diese entsprechen in der römischen Mythologie den sumerischen Enlil und Enki, den Protagonisten der "Beschwörung des Nudimmud". Besonders interessant ist m. E., dass Hygin das Motiv der «einen Sprache» mit der Vorstellung einer einzigen Weltherrschaft (*sub Iovis imperio*) verbindet und damit als später Erbe der im sumerischen Text belegten Tradition von der durch die «eine Sprache» signalisierten Weltherrschaft Enlils erscheint. Allerdings ist zu beachten, dass der Text Hygins nicht von einer 'Sprachverwirrung' spricht, sondern einem ursprünglichen Zustand «einer Sprache» eine sekundäre Situation der Vielsprachigkeit gegenüberstellt, in der Mercurius als Übersetzer wirkt. Wie immer man das *interpretatus est* genau deuten will, als sprach*verändernde* Intervention kann man es nicht verstehen. ROSE meint, der Text sei an dieser Stelle korrupt; die Überlieferung habe ursprünglich die Entstehung der Sprachenvielfalt aufgrund einer Intervention des Mercurius berichtet.[76] Das mag sein, und so ist nicht auszuschliessen, dass Hygin und die "Beschwörung des Nudimmud" die beiden mehr als zwei Jahrtausende auseinanderliegenden äussersten Fixpunkte einer mesopotamischen Ätiologie der Vielsprachigkeit darstellen, deren Zwischenglieder verloren gegangen sind. Dass Berossos diese Ätiologie nicht gekannt zu haben scheint, spricht allerdings eher gegen die Annahme einer solchen Tradition.[77]

Die Tatsache, dass wir auch verschiedene alt*ägyptische* 'Sprachverwirrungs'traditionen kennen, spricht ihrerseits gegen ein monogenetische Überlieferungshypothese und für die Annahme eines relativ weit verbreiteten mythologischen Themas.[78]

Der m.W. älteste ägyptische Text, der ausdrücklich die Vielsprachigkeit der Völkerwelt in einem religiös-mythischen Zusammenhang thematisiert, was mit der politischen Öffnung des Neuen Reiches zusammenhängen dürfte[79], ist der Grosse Aton-Hymnus (sog. Echnaton-Hymnus) aus Amarna, der die Weisheit des Schöpfergottes preist, welche sich auch in der Vielfalt der Landessprachen äussert:

"Die Fremdländer von Syrien und Nubien und das Land von Ägypten:
du stellst jedermann an seinen Platz und schaffst ihren Bedarf,
jeder Einzelne hat zu essen, seine Lebenszeit ist festgesetzt.
Die Zungen/Sprachen (*nś.w*) sind verschieden (*wpj*<*.w*>, wörtl. "getrennt")

---

[76] "...nam illud *interpretatus est* plane est delirantis et fortasse corruptum" (Hygini Fabulae 104 Anm.).

[77] Es handelt sich bei dem Verfasser der Fabulae nicht um den Schüler Polyhistors, der Bibliothekar zur Zeit des Augustus war (gegen SCHNABEL, Berossos 92), weshalb die Rückführung der Tradition auf Berossos (ebd. 91-93) nicht möglich ist!

[78] Vgl. zum Folgenden ČERNY, Thoth as Creator of Languages 121f; SAUNERON, La différenciation des langages 31-41; MÜLLER, Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien 54-57.

[79] Vgl. allgemein RAC II 26-29 s.v. Dolmetscher [B.I.a.] (W. HERMANN); S. DONADONI, Gli Egiziani e le lingue degli altri: VO 3 (1980) 1-14; ferner LdÄ I 1116 s.v. Dolmetscher; II 314f s.v. Fremdsprachen (W. SCHENKEL); IV 7-9 s.v. Mehrsprachigkeit (F. JUNGE); zur ideologischen Einschätzung von Fremdsprachen bes. LdÄ V 1175f s.v. Sprachbewusstsein [D.] (W. SCHENKEL).

im Sprechen (*m md.t*[80]),
ihre Eigenschaften desgleichen;
ihre Hautfarbe ist unterschieden (*šṯnj*),
(denn) du unterscheidest (*šṯnj*) die Fremdländer."[81]

Hier wird nur durch das Pt.pass. auf eine Sprachdifferenzierung hingewiesen, die jedoch nicht als sekundäre Erscheinung, sondern als Gabe des einen Schöpfergottes eingeschätzt wird. Typisch für die im Umkreis von Amarna entstandenen Texte ist die gleichrangige Stellung, die hier den Fremdländern neben Ägypten eingeräumt wird.

Ein Epithet des (im mythologischen System dem mesopotamischen Enki/Nabu, dem griechischen Hermes und dem römischen Mercurius entsprechenden) Schreibergottes *Thot*[82], das m.W. erstmals auf einer Stele Haremhabs aus Saqqara belegt ist, führt die Differenzierung der Sprachen dagegen offenbar auf eine sekundäre Intervention dieses Gottes zurück. Die uns interessierende Passage lautet[83]:

"**18** Preis dir, Thot, Herr von Hermopolis,
Selbstentstandener, der nicht geboren wurde,
Einziger Gott, der durch die Unterwelt führt,
19 der den Westlichen (Göttern!) Vorschriften gibt, die im Gefolge des Sonnengottes sind,
der die Zunge/Sprache eines jeden Fremdlandes unterschieden (*šṯn*) hat.

Mögest du geben, dass der Königsschreiber **20** Haremhab fest stehe zur Seite des Königs,
wie du bist zur Seite des Allherrn,
wie du ihn aufziehst, wenn er aus dem Leibe hervortritt.[84]"

Die Stelle schliesst an einen Hymnus auf den Sonnengott Re-Atum-Harachti an. Thot erscheint hier im soziomorphen Bild als Sekundant des königlichen Sonnengottes. Die Differenzierung der Sprachen der Fremdländer ist kein eigenes Thema, die Verwendung des (auch anderwärts belegten[85]) Epithets ist offenbar nicht durch den Kontext motiviert. Das Epithet setzt die Vorstellung von der Sprachendifferenzierung aufgrund einer Intervention Thots voraus[86] und scheint nicht von einer ursprünglichen, vom Schöpfergott eingerichteten Sprachenvielfalt

---

80 Die Pluralstriche stehen hier für das Abstraktum; die Übersetzung von SAUNERON:"Les langues sont séparées en langages" (La différenciation des langages 32) geht zu weit.

81 ASSMANN, Ägyptische Hymnen und Gebete Nr. 92, hier 219 Z. 83-89; Text bei M. SANDMAN, Texts from the Time of Akhenaten (BibAeg 8), Bruxelles 1938, 94f.

82 Vgl. zu diesem LdÄ VI 497-523 (D. KURTH), bes. 506; P. BOYLAN, Thoth - the Hermes of Egypt, Chicago 1988.

83 ASSMANN, Ägyptische Hymnen und Gebete Nr. 58, hier 168 Z. 69-77; BARUCQ/DAUMAS, Hymnes et prières Nr. 95, hier 352 Z. 18-20. Im folgenden wird ASSMANNs Übersetzung zugrundegelegt.

84 BARUCQ/DAUMAS, aaO. 352 Z. 20:"comme tu l'as nourri quand il est sorti du sein".

85 Vgl. ČERNY, Thoth as Creator of Languages 121 (dort jeweils *wpj* "trennen").

86 Eine dahinter stehende mythische Erzählung (vgl. ČERNY, Thoth as Creator of Languages 121 Anm. 3), wie sie in Ägypten ohnehin äusserst spärlich belegt sind, kann bestenfalls hypothetisch vermutet werden.

auszugehen.[87] Allerdings geben die ägyptischen Texte keinerlei Hinweis auf einen der Rivalität zwischen Enlil und Enki bzw. Jupiter und Mercurius entsprechenden Konflikt zwischen dem Sonnengott und Thot. Im Gegenteil: wie letzterer als "Selbstentstandener" und "Einziger Gott" bzw. als "Herz des Re" wie eine Emanation des Schöpfergottes und völlig in dessen "Sphäre des Seinigen" (J. ASSMANN) integriert erscheint, so stellt auch seine Intervention bezüglich der Sprachen keine den Schöpfungsplan beeinträchtigende, sondern eine ihm entsprechende Handlung dar. Strictu sensu kann deshalb nicht von einer Sprachendifferenzierung *'nach* der Schöpfung' die Rede sein.

Die Frage, wie Thot zu diesem Epithet gekommen sein könnte, lässt sich kaum sicher beantworten. ČERNY weist darauf hin, dass Thot seit der 5. Dyn. als "Herr der Fremdländer" galt und zieht daraus den Schluss:"In view of this the role of Thoth seems earlier than the idea expressed in the hymn to Aton."[88] Ebenso könnte man auf die allgemein bekannte Stellung Thots als Gott der Schriftkultur, Weisheit und Wissenschaft sowie auf sein Epithet "Herz (d.h. Verstand) des Re" u.ä. hinweisen.[89] Alle diese Aspekte erklären aber nur, warum Thot in Ägypten der für die Verursachung der Sprachenvielfalt prädestinierte Gott war, nicht jedoch die Herkunft des Motivs der Sprachentrennung. Nimmt man an, dass in der "Beschwörung des Nudimmud" von einer Sprachen*scheidung* die Rede ist, dann kann nicht ausgeschlossen werden, dass dieses Motiv aus Mesopotamien nach Ägypten gewandert ist. Im Hinblick auf die Frage der möglichen Herkunft des 'Sprachverwirrungs'motivs in Gen 11,1-9* lässt sich jedenfalls festhalten, dass *schon zur Zeit des Neuen Reiches, also Jahrhunderte vor der Entstehung des biblischen Textes, das Motiv der Sprachendifferenzierung nicht auf die mesopotamische religiöse Überlieferung beschränkt war.*

Soweit ich sehe, ist die Vorstellung der Sprachendifferenzierung im Zusammenhang mit der *Schöpfung*, wie sie uns schon im Grossen Aton-Hymnus begegnet ist, in Ägypten jedenfalls verbreiteter gewesen. Eine ebenso interessante wie schwierige Variante davon findet sich zur Zeit Darius' I. in einem Hymnus auf Amun-Re (sog. Urgötterlied) im Amun-Tempel von *Khargeh/el-Hibe*[90]:

"(...) **12** Er hat Rat gepflogen mit seinem Herzen, als er dies alles plante,[91]
13 er hat Himmel und Erde entworfen in ihrer Eigenart (...).
15 (...) Er hat diese grosse Erde (gegründet),
und der Ozean streckt sich aus, sie zu umschliessen. (...)

Er hat die Menschen gebaut, das Vieh und Wild,
16 was auffliegt und niederschwebt, Fische und Pflanzen. (...)
17 (...) Er liess ihnen (den Menschen) den Lebensunterhalt wachsen

---

[87] Re-Harachti ist als "Former der Zunge" belegt (MÜLLER, Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien 55 Anm. 9).

[88] AaO. 122.

[89] Vgl. dazu D. KURTH, aaO. 503-506.

[90] ASSMANN, Ägyptische Hymnen und Gebete Nr. 129, hier 296f; BARUCQ/DAUMAS, Hymnes et prières Nr. 89, hier 322-324. Im folgenden wird ASSMANNs Übersetzung zugrundegelegt.

[91] BARUCQ/DAUMAS, aaO. 322:"il a interrogé son coeur dans le naos"; "le naos signifie ici l'intériorité initiale de l'acte créateur" (ebd. Anm. aa).

in ihren Beiden-Ländern[92] an Fruchtbäumen, die aus seinem [...][93] hervorgingen.

Er schied die Beiden-Länder[94] und zog ihre Grenzen,
und sie essen von der Nahrung.

Er schuf die Bergländer für die Fremdvölker mit ihrem Lebensunterhalt,[95]
18 ihre Gestalt voneinander unterschieden;
er verdrehte (*pnꜥ*) ih[re ...[96]], schminkte ihre Haut (je verschieden),

śṯnm.n.f nś.sn r ḫśf
er schied ihre Zunge(n) in Opposition gegeneinander[97]/um abzuwehren(?)[98],

---

[92] So BARUCQ/DAUMAS, die also die Menschenschöpfung in wörtlichem Sinne vorerst nur auf Ägypten beziehen, wogegen ASSMANN (wohl im Hinblick auf das Folgende) schon hier universalistischer interpretiert:"in ihren Ländern" (aaO. 296 Z. 79).

[93] BARUCQ/DAUMAS übersetzen:"issus de lui" (aaO. 323 mit Anm. an).

[94] ASSMANN übersetzt wiederum nur "Länder"; aber erst im folgenden Satz ist von der Erschaffung(!) der Fremdländer die Rede. SAUNERON zitiert Parallelen aus der Spätzeit, die ganz in der Art von Dtn 32,8f (LXX) von der Verteilung von Territorien an die verschiedenen Götter sprechen, was sich jedoch sowohl auf Ägypten und dessen Götter als auch auf die ganze Welt beziehen kann.

[95] BARUCQ/DAUMAS übersetzen aaO. 324:"...et ils se nourrissent des aliments qu'il a faits. Le Double-Pays (étranger) des Fenkhou porte leur nécessaire", ziehen *jrj.n.f* also noch zum vorhergehenden Satz. Die folgenden Aussagen über die Verschiedenheit der Völker an Gestalt, Sprachen usw. wären dann nur als Appositionen zur Abgabennotiz, nicht als eigene Schöpfungsaussagen zu verstehen. Der Kontext und die Motivtradition in Hymnen auf den Schöpfungsgott spricht hier m.E. eher für die Übersetzung ASSMANNs.

[96] Vgl. BARUCQ/DAUMAS, aaO. 324 Anm. ao, die eine Ergänzung aufgrund parallel laufender Aussagen in Hymnen aus Esna (s.u.) erwägen, wo nach *pnꜥ* "verdrehte" *nśt* "Zunge, Sprache" bzw. *wḫm* "Redeweise"(?; Wb. I 343f) steht. Da *nś* gleich folgt, wäre hier jedenfalls *wḫm* vorzuziehen, das in der Bedeutung "Zunge, Redeweise" jedoch erst in griechischer Zeit (Edfu; Wb. I 344,20) belegt zu sein scheint.

[97] BARUCQ/DAUMAS, aaO. 324 Z. 18:"Il a diversifié leurs langues en les opposant"; wenig wahrscheinlich die Deutung von SAUNERON, La différenciation des langages 34f:"il a détourné leur langue pour qu'elle s'exprime".

[98] So MÜLLER, Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien 56; ASSMANN, aaO. 297 Z. 86:"er leitete ihre Zunge in die Irre zur Abwehr(?)". MÜLLER setzt die Stelle aaO. 56f direkt mit Gen 11,1-9 in Verbindung:"Der objektlose Zusatz *r ḫśf* ("um abzuwehren") wirkt seltsam und legte die Annahme einer Korruptel nahe, wären die Anspielungen auf Mythen in ägyptischen Texten nicht oft von derartiger Kürze. Was hier abgewehrt werden sollte, können nach der Lage der Dinge nur die Menschen sein; der vorliegende Text bietet also eine echte Parallele zur babylonischen Sprachverwirrung. (...) Insofern nun der Passus aus dem Urgötterlied in seiner Motivierung mit dem Genesisbericht übereinstimmt [!], darf vermutet werden, dass auch der Verfasser des Urgötterliedes in der Vielsprachigkeit etwas Sekundäres, ursprünglich nicht Vorgesehenes erblickte. Dieser späte Text steht also wesensmässig den biblischen Aussagen näher als den ägyptischen, und es muss ernstlich erwogen werden, ob der fragliche Zusatz *r ḫśf* nicht auf biblischen Einfluss zurückzuführen ist." Die Thesen MÜLLERs überziehen die Paral-

er öffnete ihre Nasen, gab Luft ihren Kehlen,
19 stellte eine Verbindung her vom Mund zum Afṭer[99],
die Augen [...] das Herz lenkt ihre Hände."

Die letzten Sätze beziehen sich offenbar wieder auf alle Menschen, da in der Fortsetzung dann von Vögeln und Fischen die Rede ist und somit wohl Z. 15f variiert werden soll. Dies hat die auf den ersten Blick merkwürdige Sequenz Differenzierung der Völker > Erschaffung der einzelnen Menschen zur Folge. Der uns besonders interessierende Satz liesse sich prinzipiell sowohl mit der Differenzierung der Völker als auch mit der Erschaffung der einzelnen Menschen verbinden, wenngleich die erstgenannte Interpretation aus motivgeschichtlichen Gründen wahrscheinlicher ist.

Von der Differenzierung der Sprachen der Menschen (*wpj nś.sn*) ist auch noch in Hymnen an den Schöpfergott aus hellenistisch-römischer Zeit die Rede, die sich in Esna an Chnum[100], in Kom Ombo an Re-Sobek[101] wenden.[102] Ungewöhnlich ist die Formulierung eines in die Zeit Hadrians datierenden Hymnus auf Chnum-Re/Tatenen aus Esna:

"(...) So wurden alle getöpfert auf seiner Scheibe.
Sie (!) verkehrten (*pnʿ.sn*) aber die Zunge/Sprache (*wḫm*) eines jeden Gebiets,
um eine andere Sprache zu erhalten (*r k.t šd.t*) als die ägyptische."[103]

Dieser Text betrachtet offenbar trotz des Schöpfungskontexts die Differenzierung der Sprachen als Resultat einer sekundären Entwicklung, die nun den Menschen selbst zugeschrieben bzw. (wohl in Übereinstimmung mit zeitgenössischen philosophischen Vorstellungen) entmythologisiert als geradezu natürliche Entwicklung dargestellt wird.

---

lelisierung und sind m.E. entschieden zurückzuweisen: Die Abwehr von Menschen ergibt im vorliegenden Kontext des ägyptischen Hymnus, der ja von der guten Schöpfung handelt, überhaupt keinen Sinn, so dass schon MÜLLERs Deutung des *ägyptischen* Textes nach Lage der Dinge(!) ganz abwegig ist. Ganz abgesehen von seiner Interpretation des *biblischen* Textes: die Abwehr der Menschen stellt nicht die Motivation der Intervention JHWHs in Gen 11,6f dar.

99 BARUCQ/DAUMAS übersetzen:"il a ajusté chaque orifice à (sa) fin (?)" (aaO. 324).

100 Ausführliche Belege bei SAUNERON, La différenciation des langages 35-37 [6-9].

101 Vgl. MÜLLER, Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien 55 mit Anm. 9.

102 Ob die Isis-Aretalogie M 31 *ἐγω διαλεκτους Ἑλλησι και βαρβαροις ἐταξα* (var. *διεταξαμην*) "Ich habe den Hellenen und Barbaren die Sprachen zugeteilt" eher in Anlehnung an die Thot-Tradition oder an die Tradition der Sprachdifferenzierung durch den Schöpfergott anschliesst, wage ich nicht zu beurteilen (vgl. zur Diskussion SAUNERON, aaO. 39f; MÜLLER, aaO. 55f). Immerhin ist darauf hinzuweisen, dass den Griechen das Motiv des Thot *ἑρμενευτης* geläufig war (was uns schliesslich wieder zu Hygin zurückführt), und dass nach Plato (Phileb. 8,18 B-D) die Sprache überhaupt von Thot geschaffen wurde.

103 ASSMANN, Ägyptische Hymnen und Gebete Nr. 145 B, hier 345 Z. 1-3; vgl. die ausführliche Diskussion der Stelle bei SAUNERON, aaO. 37-39.

9.3. «EINE ZUNGE», «EINE LIPPE», «EIN MUND»: VORBEMERKUNGEN ZU MOTIVEN UND TERMINOLOGIE

9.31. Die Verwandtschaft der drei Motive

Dem Motiv der «einen Zunge» (sum. e m e a š, akk. **lišānu(m) ištēn*[104]) verwandt ist das in akkadischen Texten begegnende Motiv des «einen Mundes» (*pû(m) ištēn*[105]), das sich in akkadischen Texten ab der altbabylonischen Zeit findet (vgl. sum. k a - t é š-a s ì u.ä. in Texten derselben Periode[106]). Eine entsprechende Wortverbindung kennen auch das Hebräische (פה אחד[107]) und das Aramäische (פם חד[108]). Eine dem in Gen 11,1-9(*) begegnenden Motiv der «einen Lippe/Rede» (שפה אחת) entsprechende Verbindung **šaptu(m) ištēt* «eine Lippe» ist dagegen in Texten akkadischer Sprache m.W. nicht belegt.[109] Wie lässt sich das semantische Verhältnis der drei Wendungen («eine *Zunge*», «eine *Lippe*», «ein *Mund*») zueinander bestimmen? Können altorientalische Texte, die das Motiv der «einen Zunge» bzw. der «einen Mundes» verwenden, zur Deutung des Motivs der «einen Lippe/Rede» in Gen 11,1-9(*) herangezogen werden?

Von vornherein klar ist, dass die drei Wendungen die Begriffe "Zunge", "Lippe" und "Mund" nicht in physisch-organischem Sinne gebrauchen, sondern

---

104 Die Verbindung **lišānu(m) ištēn* ist in akk. Texten m.W. ebensowenig belegt wie hebr. *לשון אחת.

105 Für akk. *pû(m)* (wörtlich "Mund" [entsprechend hebr. פה], übertragen "Rede, Redeweise, Befehl") vgl. AHw II 872-874.

106 Vgl. POEBEL, Eine sumerische Inschrift Samsuilunas 252.

107 Vgl. Jos 9,2 (*einmütiger* Zusammenschluss der Könige "der Hethiter, der Amoriter, der Kanaaniter, der Perisiter, der Hiwwiter und der Jebusiter" zum Kampf gegen Josua – einer der vielen Hinweise auf die Verwandtschaft des dtr Eroberungsrahmens mit spätassyrischem Annalenstil); 1 Kön 22,13 || 2 Chr 18,12 (*übereinstimmendes* Zeugnis der Heilspropheten für Ahab); vgl. HAL III 864b.

108 Vgl. E.G. KRAELING, The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine, New Haven 1953, 270f Nr. 12, 11: כל II כפם חד "beide (zusammen) wie mit einem Mund" (Hausverkaufsvertrag; ein Mann und seine Frau haben beide *einmütig* dem Verkauf ihres Hauses zugestimmt). "The phrase... may be influenced by Assyrian *eštēn pū*, 'concord'" (KRAELING, ebd. 277). Vgl. weiter 1QGen Ap 20,8: Auf das Lob der Schönheit Saras durch drei Hofbeamte des Pharaos wird betont, die drei hätten פם חד "einmütig, übereinstimmend" (FITZMYER 63.127:"as one man") gesprochen. Gegen KRAELING, aaO. 277, lässt sich die Wendung in Aḥiqar 204 nicht ergänzen; vgl. J.L. LINDENBERGER, The Aramaic Proverbs of Ahiqar, Baltimore-London 1983, 203.273 Anm. 557.

109 Für akk. *šaptu(m)* (wörtlich "Lippe", übertragen "Rede") vgl. AHw III 1176.

von den Organen metonymisch auf die Rede, und zwar eine "gemeinsame Rede" schliessen. Insofern alle drei Wendungen metonymisch zu verstehen sind, steht dem Vergleich also grundsätzlich nichts entgegen.

Im vorangehenden Abschnitt musste festgestellt werden, dass sich die Frage, ob in der Verbindung sum. e m e a š "eine (einzige) Zunge" ("Beschwörung des Nudimmud" Z. 146 und 155) e m e im Sinne eines Idioms («Sprache») oder im Sinne gemeinsamer «Rede» zu verstehen sei, nicht ganz eindeutig beantworten lässt. "Sprache, Idiom" ist die übliche Bedeutung des in lexikalischen Listen und anderen zweisprachigen Texten mit akk. *lišānu(m)*[110] äquivalenten Begriffs e m e. Doch wies der nahe (Suprematie Enlils) wie der ferne Kontext (Suprematie Enmerkars) im sumerischen Epos deutlich darauf hin, dass die Verbindung e m e a š ihren 'Sitz im Leben' im Bereich der (Welt-)Herrschaftsrhetorik hat; die Konnotation «eine Rede» muss deutlich mitgehört werden.

Die zweite Verbindung *pû(m) ištēn* "ein Mund" ist von allen dreien die am häufigsten belegte. Nicht nur die Belegfrequenz, auch die Existenz hebräischer und aramäischer Äquivalente weisen auf die weite Verbreitung und vielfache Verwendung der Wendung. Sie steht zunächst für die "Konkordanz, Übereinstimmung" von Aussagen verschiedener Personen z.B. in juristischem[111], aber auch in anderen Kontexten.[112] Im Akkadischen begegnet die Wendung in übertragenem Sinne immer in politisch-rhetorischem Kontext in Dokumenten, die dem Königtum und dessen Herrschaftsideologien nahestehen, sei es in Briefen, die an einen König adressiert oder von einem König geschrieben sind, in Königsinschriften, in einer Chronik oder in einer Omensammlung. Sie dient dort, je nachdem, ob die «eine Rede» eine dem König genehme, von ihm kontrollierte bzw. veranlasste Rede darstellt oder nicht, entweder der positiven Umschreibung eines vom Grosskönig erwirkten Zustandes des 'Friedens' und der Harmonie unter den Untertanen[113] oder - seltener - der negativen Charakterisierung von Koalitionen und Verschwörungen gegen den König.[114] Die Wendung «ein Mund» signalisiert dabei nicht nur eine geeinte Rede im engeren Sinne, sondern umfasst ebenso die gemeinsame Planungs- und Handlungsfähigkeit verschiedener Personen oder Gruppen.

Die Verbindung **שפה אחת** "eine Lippe" schliesslich ist, wie wir gesehen haben, singulär und auf Gen 11,1-9 beschränkt. Dass sie dort am ehesten als «ei-

---

[110] Für akk. *lišānu(m)* (wörtlich "Zunge", übertragen "Sprache", entsprechend hebr. לשון) vgl. AHw I 556; CAD L 209-215.

[111] Vgl. den oben in Anm. 108 zitierten aramäischen Beleg in einem Hausverkaufsvertrag aus Elephantine.

[112] Vgl. 1QGenAp 20,8 (oben Anm. 108) sowie 1 Kön 22,13 || 2 Chr 18,12.

[113] Siehe dazu im Einzelnen sogleich den Abschnitt 9.32.

[114] So auch in Jos 9,2.

ne Rede» übersetzt werden sollte, wurde oben begründet.[115] Die Wendung lässt sich demnach gewissermassen in der Mitte zwischen den verwandten Verbindungen "ein Mund" und " eine Zunge" einordnen:

- Bei letzterer dominiert der sprachliche Aspekt und der Kontext der (in der "Beschwörung des Nudimmud": hymnischen) Rede (eme; *lišānu(m)*, לשון = "Idiom"). Die Wendung schliesst jedoch den abstrakteren Aspekt der übereinstimmenden Rede nicht aus. שפה bezeichnet zwar nicht ein Idiom, doch ist die Wendung שפה אחת in Gen 11,1-9 konstitutiv der Rede als einer sprachlichen Äusserung verbunden, wie nicht zuletzt die präzisierende und akzentuierende Ergänzung דברים אחדים zeigt.
- Akk. *pû(m)* bezeichnet wie hebr. שפה primär die "Rede", nicht ein "Idiom".[116] Für beide Begriffe weist allerdings je ein Beleg in diese Richtung[117] - ein Sachverhalt, der seinerseits für die Verwandtschaft der beiden Begriffe spricht. Für die konzeptuelle Nähe von hebr. שפה אחת zu akk. *pû(m) ištēn* spricht indirekt die Tatsache, dass auch in anderen geprägten Redewendungen hebr. שפה anstelle von akk. *pû(m)* stehen kann (vgl. etwa hebr. שפה לשון mit akk. *ina pî(m) u lišāni(m)*). Die Wendung "ein Mund" signalisiert Konkordanz, Übereinstimmung der Rede, aber auch umfassende Einmütigkeit und gemeinsame Planungs- und Handlungsfähigkeit. Alle diese Aspekte sind in Gen 11,1-9(*) mit der Wendung שפה אחת verbunden, wie aus dem Kontext (Grundschicht: «eine Rede» und gemeinsames Bauprojekt; "Glossen": dasselbe in Opposition zur Zerstreuung der Menschen) unzweifelhaft hervorgeht.

Hebr. שפה אחת steht also zwischen sum. eme aš und akk. *pû(m) ištēn*, aber

---

[115] Siehe oben 8.11.

[116] Gegen DHORME (L'emploi métaphorique 84) und BLOCK (The Role of Language 323 Anm. 8; 327 Anm. 22). In dem von beiden Autoren genannten Beleg aus dem Kodex Hammurapi: *kittam u mīšaram ina pî mātim aškun* (CH V 20-23) ist nicht vom Dekretieren der Gesetze "in der Landessprache" (so DHORME und BLOCK) die Rede, sondern davon, dass der König das Recht "in den Mund der Landesbewohner" legte, was entweder meint, dass er sie zur wahrhaften Rede verpflichtete, oder aber, dass das Recht "in aller Munde" und d.h. Allgemeinwissen war.

[117] Für hebr. שפה ist dies Jes 19,18 mit der Verbindung שפה כנען (siehe dazu oben S. 348f). Der m.W. einzige akkadische Text, in dem *pû* der Bedeutung "Idiom" nahekommt, findet sich bei Esarhaddon, der sich eines Sieges über "die Bewohner von Til-Ašurru, das in der Redeweise der Leute von Miḫranu Pitanu heisst" (*māt Til-Ašurri ša ina pî nišē māt Miḫ(i)rānu māt Pitānu inambû zikiršu*; BORGER, Die Inschriften Asarhaddons 34,28f; vgl. eine syntaktisch schwierigere Variante ebd. 51,57f). Der Grund für diese überraschende Verwendung von *pû* anstelle von *lišānu* ist nicht leicht zu bestimmen. Vermutlich ist *pû* hier in der Tat äquivalent zu *lišānu* verwendet. Oder zielt der Begriff *pû* "Redeweise" ähnlich wie שפה in Jes 28,11; 33,19; Ez 3,5f auf eine phonetisch-akustische Merkwürdigkeit der Sprache von Miḫranu ab, wird implizit geradezu deren "Sprachcharakter" disqualifiziert?

eher näher bei letzterer Wendung. Deshalb ist es legitim und geboten, Gen 11,1-9(*) und das dort begegnende Motiv der שפה אחת «einen Rede» mit Texten akkadischer Sprache zu verbinden, in welchen das Motiv des «einen Mundes» erscheint, zumal in manchen dieser Texte auch andere in Gen 11,1-9(*) verwendete Motive (bes. Stadtbau und Namenmachen) begegnen.

9.32. Die Ambivalenz des «einen Mundes»

Das Motiv des «einen Mundes» wird in akkadischen Texten, soweit ich sehe, immer mit politischen Konnotationen verbunden. Es ist vornehmlich in Königsinschriften belegt, daneben aber auch in an den König gerichteten Briefen, in Orakelanfragen oder Omina, die von der Königsherrschaft handeln usw. Das Motiv bezeichnet immer eine durch Abmachungen oder äusseren Zwang zustandegekommene Einheit verschiedener Personen oder Gruppen.

Aus der Sicht von Herrschenden gilt als normal, dass die Untertanen «einen Mund» bzw. «eine Rede» führen, d.h. geeint sind – sofern diese Einheit sich nicht gegen die Herrschenden richtet. Das Motiv des «einen Mundes» ist deshalb grundsätzlich ambivalent: je nach Kontext drückt es entweder ein positives Herrschaftsideal oder ein negatives Feindstereotyp aus.

- Bezieht es sich auf die Rede- und Handlungseinheit von Personen oder Gruppen, die als Feinde bzw. als zu unterwerfende Rebellen wahrgenommen werden, dann wird deren Einheit notwendigerweise negativ eingeschätzt. Sind es "die anderen", die *eine* Rede führen, sich verbünden, gemeinsame Pläne aushecken usw., dann stellt dies eine Bedrohung dar.
- Das Motiv kann jedoch auch von Herrschern zur Umschreibung der Einheit der verschiedenen unter ihrer Herrschaft versammelten Völker, als Metapher für Ordnung und 'Frieden' in der dem Grosskönig untertanen Völkerwelt verwendet werden. Diese Einheit, die den Interessen der Textproduzenten entspricht, wird selbstredend positiv eingeschätzt. Als Herrschaftsmetapher dient das Motiv des «einen Mundes» dann der Affirmation eines politischen Ideals bzw. einer bestimmten Ordnungsvorstellung.

a) *pâ(m) ištēn šakānu(m)* u.ä. "sich verbünden, sich verschwören"

In einem Rapport, der an einen ungenannten König (Hammurapi?) von Babylon gerichtet ist, wird über verschiedene Machenschaften eines im Distrikt Suḫi tätigen Mannes namens Zimri-edda berichtet, welcher die Bewohner der Provinz zum Abfall von ihrem Oberherrn anstiften wolle und dazu u.a. Kapellen des Gottes Marduk, offenbar Symbole der Metropole (Zentren der Steuereintreibung?), zerstört haben soll. Die Aufrührer sollen sich zu geheimen Ver-

sammlungen treffen und eine Verschwörung anzetteln. Der letztere Tatbestand wird im Brief zweimal mit der Wendung ausgedrückt: *pîšunu ašar ištēn iškunū* "sie verabreden bzw. verschwören sich", wörtlich "sie legen ihren Mund zu einem zusammen".[118]

Ganz ähnlich spricht eine Inschrift Tukulti-Ninurtas I. von Aufruhr und Rebellion unter den Subaräern, "die noch in der Regierungszeit Salmanassars, des Königs der Gesamtheit, meines Vaters, sich aufgelehnt hatten und ihr Begrüssungsgeschenk vorenthalten hatten (*ibbalkitūma tamartāšunu iklû*); sie verschwörten sich untereinander (*pâ ištēn mitḫariš iššaknū*, sie führten *eine* Rede miteinander, wörtlich: *einen* Mund setzten sie zusammen fest)".[119]

Diese Passage hat allerdings ganz verschiedene Übersetzungen gefunden:"having come to a common understanding" (LUCKENBILL)[120]; "einheitliches Verhalten war von ihnen gemeinsam festgesetzt worden" (WEIDNER); "all the land of the Šubaru...had united itself under one command" (GRAYSON). Die unterschiedlichen Übersetzungen weisen auf grundsätzliche Differenzen im Verständnis des Motivs des «einen Mundes». GRAYSON bezieht *pû ištēn* auf eine allen Aufständischen gemeinsame Befehlsgewalt.[121] Doch verfehlt diese Deutung m.E. den Sinn der Wendung: Das Objekt *pû ištēn* entspricht in der Formel *pâ ištēn... iššaknū* dem Objekt *pîšunu* der im zitierten altbabylonischen Brief verwendeten Formulierung. Es ist der «Mund» der Aufständischen, *deren* gemeinsame Absprache, ihre Rede-, Planungs- und Aktionsfähigkeit, die als «ein Mund» festgelegt wird. LUCKENBILLs Übersetzung kommt der gemeinten Sache am nächsten und bringt das Verschwörungsmotiv klar zum Ausdruck.

Anstiftung zur Konspiration drückt die Wendung *pâ ēda šuškunu* (Kausativ) in einer Passage der grossen 'Display'-Inschrift Sargons II. aus, die von der 'Rebellion' Jaubi'dis von Hamat handelt:

"Jaubi'di von Hamat, ein Emporkömmling (*ṣāb ḫupši*, wörtlich: ein Angehöriger der Unterschicht) ohne Anrecht auf den Thron (*lā bēl kussî*), ein übler Syrer (*ḫattû lemnu*), trachtete nach der Königsherrschaft von Hamat und stiftete Arpad, Ṣimirra, Damaskus und Samaria zum Aufstand gegen mich an (*ittīja ušbalkit*), brachte sie zur Verschwörung (*pâ ēda ušaškin*, liess eine Rede führen, wörtlich: liess *einen* Mund festsetzen) und rüstete zur Schlacht."[122]

---

[118] R. FRANKENA, Altbabylonische Briefe 2. Briefe aus dem British Museum (LIH und CT 2-33), Leiden 1966, 56-59 Nr. 88,12'.23'; zur idiomatischen Wendung *pâ(m) šakānu(m)* allgemein vgl. OPPENHEIM, Idiomatic Akkadian, bes. 260f.262.

[119] WEIDNER, Die Inschriften Tukulti-Ninurtas I. 3 III 32-37; GRAYSON, Assyrian Rulers 236; vgl. ARI I 104 § 693.

[120] ARAB II 503.

[121] Siehe dazu auch Abschnitt 9.3.c.

[122] WINCKLER, Die Keilschrifttexte Sargons 102f,33f; vgl. TUAT I/4 383f (R. BORGER). Zu dieser Episode und ihrer Darstellung in den Inschriften Sargons II. vgl. nun H.D. GALTER, Kommunikationsebenen innerhalb der politischen Sprache des assyrischen Reiches, in: Akten der 13. Österreichischen Linguistentagung (Arbeiten aus der Abteilung "Vergleichende Sprachwissenschaft" Graz 1), Graz 1988, 74-84, bes. 77-80.

Wo die Formel *pâ ištēn šakānu* nicht den assyrischen König zum Subjekt hat, stellt sie eine Variante der Wendung *pâ/î itti PN šakānu* "sich mit PN verabreden, verbünden, verschwören" dar. Letztere begegnet in assyrischen Texten mehrfach im Zusammenhang mit Verschwörungen gegen den assyrischen König. Dass jemand "seinen Mund (unter Umgehung des Grosskönigs) mit NN gesetzt" habe, bezeichnet den Tatbestand der Konspiration.[123] So heisst es etwa bezüglich des von Šamaš-šum-ukin organisierten Aufstandes gegen Assurbanipal:

> "Er aber, Šamaš-šum-ukin, der verräterische Bruder, der den mir geschworenen Eid nicht hielt, stiftete die Leute von Akkad, Kaldu, Aramu, und des Meerlandes von Aqaba bis Bab-Salimeti, mir zugetane Untertanen (*ardāni dāgil pānīja*), zum Aufstand gegen mich an (*ušbalkit ina qātēja*). Auch Ummanigaš, den Flüchtling, der meine königlichen Füsse ergriffen hatte, den ich in Elam als König eingesetzt hatte, und die Könige von Guti, Amurru und Meluḫḫa, welche meine Hände auf Befehl Aššurs und Belits eingesetzt hatten, sie alle brachte er zur Rebellion gegen mich und sie konspirierten mit ihm (*napḫaršunu ittīja ušamkirma ittīšu iškunū pîšun*, wörtlich: mit ihm setzten sie ihren Mund)."[124]

Spricht ein an Esarhaddon adressierter Brief mit derselben Wendung (*pîšunu itti NN iškunū*) von Konspiration in einem Tempel[125], so wird umgekehrt in dem vom assyrischen König an einen babylonischen Untertanen gerichteten Brief ABL 539 dessen Loyalität u.a. mit der Formel angesprochen: *(ša) pîka...itti bêl nakrīja lā taškunu* "du hast mit dem Herrn meines Feindes nicht konspiriert (wörtlich: deinen Mund...nicht gesetzt)".[126] In Orakelanfragen wird der Tatbestand der Konspiration entsprechend formuliert: *pâšu itti šanamma išakkan* "wird NN sich mit einem andern (bzw. mit dem Feind o.ä.) verabreden?"[127]

Neben der Wendung *pâ ištēn šakānu* begegnet auch die Formulierung *ana pî ištēn târu/turru*, wörtlich "zu *einem* Munde umwenden", im Kontext von Konspiration und Verschwörung. Ganz ähnlich wie im eben zitierten Text aus den

---

[123] Vgl. ROST, Die Keilschrifttexte Tiglat-Pilesers III. 44f,21 (WEIPPERT, Edom 496; vgl. ARAB I 281 § 785); ebd. 50f,31 (WEIPPERT, aaO. 493 Z. 12'-14'; vgl. ARAB I 292 § 813); 58 Vs. 19 (WEIPPERT, aaO. 65.73; vgl. ARAB I 284 § 790); STRECK, Assurbanipal 68f A VIII 48f; 70f A VIII 69f (WEIPPERT, Edom 177f.186; vgl. ARAB II 315f § 821f; ANET³ 298f); ebd. 94f B II 3 (PIEPKORN, Historical Prism Inscriptions 34f,97; vgl. BORGER, BAL² 92f; ARAB II 324 § 844); ebd. 64f A VII 101 (Kurzform *ištakan pîšu*; vgl. ARAB II 314 § 817; ANET³ 298a). Vgl. die Orakelanfrage SAA IV (= I. STARR, Queries to the Sungod. Divination and Politics in Sargonid Assyria, Helsinki 1990) 301,12f.

[124] STRECK, Assurbanipal 30f A III 105f (vgl. ARAB II 301 § 789). Das Majestätsverbrechen der Konspiration wird naturgemäss auch in den Staatsverträgen angesprochen; vgl. VTE 498f: *šumma anēnu...sīḫu bārtu neppašūni pîni isse* (TA) *nak(i)rīšu nišakkanūni* "Sollten wir ...Rebellion und Aufstand unternehmen, unseren Mund mit seinem Feind 'setzen'..." (K. WATANABE, Die *adê*-Vereidigung anlässlich der Thronfolgeregelung Asarhaddons [BaghM Beih. 3], Berlin 1987, 119.166f; vgl. nun auch in SAA II 50).

[125] ABL 1034,12f; vgl. OPPENHEIM, Idiomatic Akkadian 260.

[126] ABL 539,14f; vgl. OPPENHEIM, aaO. 260f.

[127] SAA IV (Anm. 123) 164,10; vgl. 152,10f; 153,2'; 208,1'; 290 Rs. 10; 293 Rs. 14'; 300,9'-11'; 301,12f.

Annalen Assurbanipals spricht eine andere Passage von der Revolte Šamaš-šum-ukins:

"Die Leute von Akkad sowie die von Kaldu, Aramu und dem Meerland, welche Šamaš-šum-ukin versammelt und eines Sinnes gemacht hatte (*ša...iktiruma ana ištēn pî uterru*, wörtlich: zu *einem* Mund umgewandt hatte), nahmen eigenmächtig Feindseligkeiten gegen mich auf (*ana parāṣ rāmānīšunu ikkirū itīja*)."[128]

Das "Umwenden" dürfte konkret den Ausbruch aus der vormaligen Loyalität gegenüber dem assyrischen König meinen.[129] Umgekehrt heisst es in einem altbabylonischen Omentext:

šumma naplastum kīma unqim	"Wenn die Leberklappe kreisförmig ist:
mātum utessēr	Das Land wird eingeschlossen werden,
pîša ana ištēn itâr	es wird eines Sinnes werden (wörtlich: sein Mund wird zu *einem* zurückkehren."[130]

Der Parallelismus besagt offenbar, dass angesichts äusserer Bedrohung die Bevölkerung des Landes in gegenseitiger (bzw. sich dem König unterordnenden) Loyalität zusammensteht und partikuläre Interessen und Koalitionen sistiert. Damit kommen wir zum zweiten Gebrauch der Wendung.

b) *pâ ištēn šakānu/šuškunu* u.ä. "eine Rede führen lassen, eines Sinnes machen"

Vom Gebrauch des Motivs des «einen Mundes» in bezug auf Konspiration und Verschwörung ist der auf Texte aus Mari und assyrische Königsinschriften beschränkte Gebrauch als Herrschaftsmetapher zu unterscheiden. Die entsprechenden Textbelege werden in den folgenden Abschnitten 9.4.-9.6. ausführlich diskutiert. Mit dem «einen Mund» ist auch in diesen Texten die Rede-, Planungs-und Aktionseinheit verschiedener Gruppen bzw. Völker bezeichnet, doch bieten Formulierung und Kontext nun eine entscheidende Präzisierung: der König ist es, der diese Einheit aufgrund seiner Macht zustandebringt. Das Verbum steht in der Regel in der 1. Person Sg.: die «eine Rede» der Untertanen ist eine vom König veranlasste und Ausdruck der Stabilität von dessen Herrschaft.

In den assyrischen Texten begegnen die Wendungen *pâ ištēn aškun* "eine Rede/einen Mund setzte ich fest" bzw. *pâ ištēn uše/aškin(šunūti)* o.ä. (Kausativ[131]) "eine Rede/einen Mund liess ich sie (die Untertanen) führen". Die älte-

---

[128] STRECK, Assurbanipal 40f A IV 97-100 (vgl. ARAB II 305 § 798).

[129] Vgl. für diese Wendung auch ABL 542,9f (vgl. OPPENHEIM, Idiomatic Akkadian 261f).

[130] A. GOETZE, Old Babylonian Omen Texts (YOS 10), New Haven und London 1947, Pl. 7 Nr. 11 II 7-9.

[131] "...forced into conformity" (CAD E 258b s.v. *erebu* [b.]); "...mis à l'unisson" (ERAS

sten Belege finden sich in Inschriften Tukulti-Ninurtas I.[132], die jüngsten in Inschriften Sargons II. In einer in neuassyrischer Zeit redigierten Chronik heisst es entsprechend vom sagenhaften Weltbeherrscher Sargon von Akkad, er habe "den Mund des Westlandes als *einen* festgesetzt" (*ša...pîšu ašar/ana ištēn ukînu*). Gemeint ist auch hier, dass die durch das Motiv des «einen Mundes» ausgedrückte Rede-, Planungs- und Handlungseinheit durch den König verordnet wurde.

c) *ana pî(m) ištēn šūšubu(m)* u.ä. "eines Sinnes wohnen lassen" oder "einem Befehl gehorsam wohnen lassen"?

In altbabylonischen Texten aus Mari begegnen die Kausativformulierungen *ana pî(m) (ištēn) šūšubu(m)* bzw. *šutāšubu(m)* (*wašābu(m)* Š bzw. Št). Auch diese Texte werden wir im folgenden ausführlich diskutieren. Zuvor soll allerdings ein diese Wendung betreffendes grundlegendes Interpretationsproblem angesprochen werden: Worauf bezieht sich hier *pû(m)*? Wessen "Mund" bzw. "Rede" ist gemeint?

Soweit ich sehe, wird *pû(m) ištēn* üblicherweise auf den "Mund" des Königs bezogen und *pû(m)* dann in der Regel als "Befehl" o.ä. übersetzt. Diese Deutung betrachtet *ana pî(m) (ištēn) šūšubu(m)* als kausative Formulierung der schon altassyrisch belegten Wendung *ana pî(m) wašābu(m)* "(jemandem) gehorsam wohnen"[133]. In der Tat wird letztere gerade in altbabylonischer Zeit verschiedentlich zur Umschreibung der Loyalität einer Landesbevölkerung ihrem König gegenüber verwendet: Zwei dem babylonischen König untertane Städte werden in einem Brief als *alāni šina ša ana pî bêlīja wašbū*, wörtlich "die zum (bzw. gemäss[134] dem) Mund/Befehl meines Herrn (des Königs) sitzen", bezeichnet.[135] In Omentexten begegnet wiederholt die Apodosis, das Land eines

---

275).

132 Die Tatsache, dass die Wendung *pâ ištēn aškun* in derselben Inschrift Tukulti-Ninurtas I. belegt ist, welche das Motiv des «einen Mundes» auch in bezug auf die Konspiration feindlicher Gruppen verwendet (vgl. oben Anm. 119), weist deutlich darauf hin, dass die Rede vom «einen Mund» in den in Abschnitt 9.5.-9.6. diskutierten Belegen immer auf die Einheit der Untertanen zu beziehen ist und nicht etwa die eine Befehlsgewalt des assyrischen Königs meint.

133 Vgl. AHw II 873a s.v. *pû(m)* [5.].

134 Vgl. für *ana pî(m)* "gemäss" AHw II 872-874 passim; vgl. auch hebr. לפי "gemäss", z.B. 1 Kön 17,1 u.ö.

135 J. VAN DIJK, Cuneiform Texts. Old Babylonian Letters and Related Materials (TIM 2), Wiesbaden 1965, Nr. 92,31f und Nr. 97,27f (Duplikate); L. CAGNI, Briefe aus dem Iraq Museum (TIM II) (AbB 8), Leiden 1980, 58f Nr. 92,31f.

Königs werde "zu/gemäss seinem Mund/Befehl sitzen" (*ana pîšu uššab*), d.h. "ihm gehorsam sein".[136] Noch in der Serie *Šumma izbu* liest man:

šumma izbu 2-ma pûšunu 1-ma	"Wenn zwei Fehlgeburten nur einen Mund haben,
māt ana pî šarri uššab	wird das Land 'zum Mund des Königs sitzen'."[137]

Die Wendung *ana pî(m) šarri(m)* lässt sich in diesen Fällen am treffendsten mit "dem Befehl des Königs gehorsam" wiedergeben.

Eine Kausativformulierung *ana pî(m) šarri(m) šūšubu(m)* o.ä., "dem König gehorsam (wörtlich: zu/nach seinem Mund/Befehl) wohnen lassen", ist jedoch so (bzw. in der Form *ana pî(m)*+ Suffix) m.W. nicht belegt. Deutet man *ana pî(m) ištēn šūšubu(m)* dennoch in diesem Sinne, dann würde es sich um eine Variante der ebenfalls altbabylonischen Wendung *ana qibīt* (*šarri(m)* bzw. + Suffix) *šūšubu(m)* handeln[138], die zweimal in Inschriften Samsu-ilunas bezeugt ist.

Im Anschluss an die Schilderung militärischer Heldentaten des Königs gegen Rim-Sin II. von Larsa, Iluni von Ešnunna und 26 andere 'Usurpatoren' liest man in der Bilingue C:

C ka nìgin ki-en-g[i$_4$ ki-uri]
123 *napḫar* (ŠU.NIGÍN) [K]ALAM (*māt*) *šu-me-ri-im* **124** *ù ak-ka-di-im*
"Die Gesamtheit des Landes von Sumer und Akkad

téš!-a im-[mi-in-sì]
125 *uš-te-eš-mi*
zwang er in Gehorsam
(wörtlich: liess er – aufeinander[139]/auf sich[140] – hören)[141];

^{d}uba-da 4-[ba] du$_{11}$-ga-na
126 *ki-ib-ra-at er-bé-tim* **127** *a-na qí-bí-ti-šu*
die vier Weltteile ihm gehorsam (wörtlich: zu/nach seinem Befehl)

m[i-ni-in-tuš]
128 *ú-še-ši-ib*
liess er wohnen."[142]

Dasselbe Motiv begegnet auch in der Bilingue B:

---

136 GOETZE, aaO. (Anm. 130) Nr. 33 IV 2.7; Nr. 11 IV 17f. Eine Variante findet sich ebd. Nr. 11 I 9.10 (der König wird seinen Beratern gegenüber gehorsam sein!).

137 E. LEICHTY, The Series *Šumma izbu* (TCS 4), Locust Valley/N.Y. 1970, 87,26.

138 Vgl. CAD A/2 408a s.v. *ašābu* [5.c.].

139 So AHw III 1213a s.v. *šemû(m)* [Št].

140 Vgl. ERAS 323 mit Parallelen.

141 Beachte, dass hier in der sum. Version anstelle von akk. *NN šutešmû* das Motiv des «einen Mundes» (ka – téš-a) erscheint!

142 E. SOLLBERGER, Samsu-ilūna's Bilingual Inscriptions C and D: RA 63 (1969) 29-43, hier 36.38.40 (vgl. IRSA 225).

B 48 kur gú-si-a
51 *na-ap-ḫa-ar mātim* (KALAM)
"Die Gesamtheit des Landes

49 du$_{11}$-ga-mà ḫu-mu-ni-tuš
52 *a-na qí-bi-ti-ja* 53 *lu ú-še-ši-ib*
mir gehorsam (wörtlich: zu/nach meinem Befehl)
liess ich in der Tat wohnen."[143]

Es ist naheliegend, die Wendung *ana pî(m) ištēn šūšubu(m)* in Analogie zu dieser herrschaftsrhetorischen Formel zu verstehen. Doch sollte man einen m.E. entscheidenden Unterschied nicht übersehen: Bei diesen Parallelen wie auch bei den zuvor genannten Belegen für die Wendung *ana pî(m) wašābu(m)* wird immer ganz explizit formuliert, wessen "Mund" bzw. "Befehl" gemeint ist. Bezieht man sich auf die Macht des Königs, sagt man: *ana pî(m) šarri(m)* bzw. *ana pî/qibīti* + Suffix. Wäre die Wendung *ana pî(m) ištēn šūšubu(m)* wirklich nur eine Variante von *ana qibīt (šarri) šūšubu(m)*, dann würde man eine entsprechend klare Formulierung erwarten. Doch gibt es – wie gesagt – weder Belege für eine solche eindeutige Formulierung noch für die theoretisch möglichen Varianten *ana pî(m) šarri(m)* bzw. *ana pî(m)*+ Suffix *šūšubu(m)*.

Deshalb ist man m.E. besser beraten, bei der Interpretation der altbabylonischen Kausativformulierung *ana pî(m) ištēn šūšubu(m)* zunächst vom breit belegten Motiv des «einen Mundes» auszugehen. Dieses bezieht sich in allen anderen Kontexten, sei es in Verschwörungskontexten, sei es in herrschaftsrhetorischen Formulierungen, auf die gemeinsame Rede verschiedener feindlicher bzw. unterworfener Personen oder Gruppen, nicht auf die «Rede» des Königs. So ist anzunehmen, dass mit dem «einen Mund» auch in der altbabylonischen Kausativformulierung wie in den assyrischen Wendungen *pâ ištēn šakānu(m)/šuškunu* der assyrischen Inschriften die Rede-, Planungs- und Handlungseinheit *der Untertanenvölker*, nicht die Befehlsgewalt des Königs gemeint ist. Dass dieser «eine Mund» nicht in Opposition zu den Interessen des Königs steht, ist angesichts des herrschaftsrhetorischen Kontexts ohnehin selbstverständlich.

Dem Vergleich der im folgenden diskutierten Texte mit Gen 11,1-9(*) steht demnach auch von dieser Seite nichts entgegen. Besonders interessant sind für uns natürlich jene Texte, in welchen das Motiv der «einen Rede» im Zusammenhang von Stadtbauprojekten und der Benennung dieser Städte mit dem Namen des regierenden königlichen Bauherrn erscheint.

[143] F. THUREAU-DANGIN, L'inscription bilingue B de Samsu-ilūna: RA 39 (1942-1944) 5-17, hier 8.13; akk. Version verbessert bei E. SOLLBERGER, Samsu-ilūna's Bilingual Inscription B. Text of the Akkadian Version: RA 61 (1967) 39-44, hier 41f (vgl. IRSA IVC7c).

9.4. «Eine Rede», «Setzen des Namens» und Städtebau in königlichen Dokumenten der altbabylonischen Zeit

Das Motiv der «einen Rede» (wörtlich: des «einen Mundes») findet sich erstmals belegt in einem altbabylonischen Dokument aus dem Palastarchiv von Mari, und zwar in einem Brief, der in die Zeit des assyrischen Interregnums in Mari unter Šamši-Adad I. (ca. 1814-1782a) bzw. unter dessen Sohn und Statthalter Jasmaḫ-Adad datiert.

ARM I 5 ist in der Hauptstadt Šubat-Enlil geschrieben worden und von Šamši-Adad an Jasmaḫ-Adad adressiert. Šamši-Adad wirft seinem Sohn offenbar Unvorsichtigkeit im Umgang mit einem nicht näher identifizierten "Feind" (*nakrum*) vor; er verliere Zeit und Energie in kleinen Geplänkeln (*šibqu*) und würde besser daran tun, die Truppen zusammenzuhalten und bis zur Ankunft des Vaters im nächsten Monat abzuwarten. Der Brief fährt dann fort mit einem aktuellen Feldbericht über die Situation der Truppen Išme-Dagans, eines anderen Sohnes Šamši-Adads, und über dessen militärische Erfolge:

ARM I 5[144]

Rs. 24 *aš-šum ṭe₄-mi-im ša Ú-ṣur-pí*(KA)-*šarrim*(LUGAL)
"Was die Anweisungen betrifft, die Uṣur-pi-šarrim

25 *ú-wa-e-ra-ak-ku*[*m*]
dir übermittelt hat:

26 *na-ak-rum ša it-ti Li-da-a-ia*
Der Feind, der mit Lidaja

27 *a-na pa-an Iš-me-*ᵈ*Da-gan úš-bu*
gegen Išme-Dagan steht,

28 *tu-uk-ki um-ma-na-a-tim*
hat vom Angriff der Truppen,

29 *ša a-na ṣe-er Iš-me-*ᵈ*Da-gan ip-ḫu-ra*
die um Išme-Dagan versammelt sind,

30 *iš-me-ma a-al-šu id-di-i-ma*
gehört und seine Stadt aufgegeben.

31 *it-bi-e-ma it-ta-la-ak*
Er hat sich auf und davon gemacht.

32 ᴵ*I*[*š-me*]-ᵈ*Da-gan a-al-šu*
Išme-Dagan hat seine Stadt,

33 *Bu-ru-ul-la-*[*am*]ᵏⁱ *iṣ-ṣa-ba-at*
Burullum, eingenommen.

---

144 G. DOSSIN, Correspondance de Šamši-Addu et de ses fils (ARM I), Paris 1950, 28-31, vgl. 7; für weitere Literatur vgl. HEINTZ, Index 5; HKL I 82.

34 *ma-a-at Ú-te-em [k]a-la-ša uṭ-ṭe*$_4$*-eḫ*[145] *ú*[146]*-ta-áš-ki-in*
Das Land Utêm in seiner Gesamtheit hat er zur Ruhe gebracht (d.h. unterworfen)[147],

35 *a-na pí-i-im iš-te-en uš-te-<ši>-ib-ši*[148]
eines Sinnes (zu einer Rede, wörtlich: zu einem Munde) liess er es wohnen."

Der kurze Bericht schliesst mit der Feststellung, die Truppen seien für einige Tage in Urlaub geschickt worden: ein eindeutiges Indiz für die Beruhigung der militärischen Situation.

Das Motiv der «einen Rede» (wörtlich: des «einen Mundes») wird bereits hier offensichtlich als 'Friedens'motiv verwendet: die Einmütigkeit der unterworfenen Bevölkerung qualifiziert die durch Išme-Dagan bewirkte Situation positiv im Sinne von 'Ruhe und Ordnung'.

Eine Kurzform des Motivs des «einen Mundes» findet sich möglicherweise in der wenige Jahre älteren Gründungsinschrift, die König Jaḫdunlim (ca. 1825-1810a) im Šamaš-Tempel von Mari anbringen liess. Da der Kontext, in dem das Motiv verwendet wird, für unsere Fragestellung entscheidend ist, sei diese Inschrift in einem längeren Auszug zitiert. Auf die üblichen Doxologien zu Ehren des Gottes und des Tempelerbauers folgen Berichte über verschiedene siegreiche Feldzüge des Königs. Im ersten rühmt sich Jaḫdunlim einer äusserst erfolgreichen Expedition bis ans Ufer des Mittelmeers:

Jaḫdunlim, Šamaštempel[149]

I 34 *ša iš-tu u*$_4$*-um ṣa-at*
"Nachdem seit der Urzeit,

35 *a-lam Ma-ri*^{ki} *ilum* (AN) *ib-nu-ú*
(als) der Gott (selbst) Mari erbaute,

36 *šarrum* (LUGAL) *ma-ma-an wa-ši-ib Ma-ri*^{ki} 37 *ti-a-am-ta-am la ik-šu-du*
irgendein in Mari residierender König das Meer nicht erreicht hatte,

38 *šadî* (KUR) *erēnim* (GIŠ.ERIN) *ù taskarinnim* (GIŠ.KU)
die Gebirge des Zedern- und Buchsbaumholzes,

II 1 *šadî* (KUR-*i*) *ra-bu-tim la ik-šu-du*
die grossen Berge nicht erreicht hatte

2 *ù i-ṣí-šu-nu la ik-ki-su*
und ihre Baumstämme nicht gefällt hatte,

---

145 Vgl. zur Form GAG 150 § 106d.

146 Schreibfehler für *uš* !? (vgl. VON SODEN, Or. 21 [1952] 76; AHw III 1137f).

147 Vgl. VON SODEN, Or. 21 (1952) 76; AHw II 716b [D.1.b.] "pazifizieren".

148 Zur Emendation vgl. VON SODEN, Or. 21 (1952) 76; CAD A/2,408a [5.b.].

149 DOSSIN, L'inscription de fondation 13f, vgl. 25f; Übersetzungen: IRSA 245-249; ANET^3 556f (A.L. OPPENHEIM); TUAT I/4 355 (R. BORGER); TUAT II/4 502 (K. HEKKER). Für weitere Literatur vgl. HKL I 85; II 48.

3 ^{I}*Ia-aḫ-du-un-li-im* **4** *mār* (DUMU) *Ia-gi!-id-li-im*
(ist) Iaḫdunlim, der Sohn des Jaggidlim,

5 *šarrum* (LUGAL) *ga-aš-ru-um ri-im šar-ri*
der ungestüme König, der Wildstier unter den Königen,

6 *i-na li-ù-tim* **7** *ù ga-mi-ru-tim*
mit Kraft und Stärke (Hendiadys: triumphierend)

8 *a-na ki-ša-ad ti-a-am-tim* **9** *il-li-ik-ma*
zur Küste des Meeres gezogen und

10 *a-na A-a-ab-ba ni-qí šar-ru-ti-šu* **11** *ra-bi-a-am iq-qí*
hat dem Ozean sein grosses königliches Opfer dargebracht,

12 *ù sa-bu-šu i-na qí-ri-ib A-a-ab-ba* **13** *me-e ir-mu-uk*
und sein Heer hat sich im Ozean gebadet.

14 *a-na šadî* (KUR) *erēnim* (GIŠ.ERIN) *ù taskarinnim* (GIŠ.KU)
In das Gebirge des Zedern- und des Buchsbaumholzes,

15 *šadî* (KUR) *ra-bu-tim i-ru-um-ma*
die grossen Berge, drang er (ebenfalls) vor, und

16 *taskarinnam* (GIŠ.KU) *erēnam* (GIŠ.ERIN) *šurmēnam* (GIŠ.ŠU.ÚR.MIN)
Buchsbäume, Zedern, Zypressen

17 *ù* ^{giš}*e-lam-ma-ka-am* **18** *i-ṣí an-nu-ti-in i-ki-is*
sowie *elammaku*-Bäume[150], diese Bäume fällte er.

19 *ḫa-mu-ṣa-am iḫ-mu-uṣ-ma* **20** *šu-mi-šu iš-ta-ka-an*
Er plünderte (das Gebirge?[151]) gründlich aus und 'setzte seinen Namen',

21 *ù li-ù-sú ù-we-di*
und er tat seine Kraft kund.

22 *ma-ta-am ša-ti ša ki-ša-ad A-a-ab-ba* **23** *ù-kan-ni-iš*
Jenes Land an der Küste des Ozeans unterwarf er,

24 *a-na pí-im ù-še-ši-ib-ši*
(eines) Sinnes/(seinem) Befehl gehorsam[152] liess er es wohnen.

---

150 Ebenfalls ein wertvolles Importholz aus Syrien, vgl. ugarit. *almg*, hebr. אלמגים, dessen botanische Bestimmung jedoch umstritten ist. Die in der älteren Literatur übliche Identifikation mit Sandelholz findet sich noch bei M. ZOHARY (Plants of the Bible. A Complete Handbook, Cambridge u.a. 1982, 125), wird aber sonst in neueren Publikationen abgelehnt, weil Sandelholz im Libanon nicht heimisch ist (vgl. etwa MALAMAT, Campaigns to the Mediterranean 368; J.C. GREENFIELD/M. MAYERHOFER, The 'Algummim/'Almuggim Problem Reexamined: VTS 16 [1967] 83-89; HAL 56a; BRL^2 358a).

151 Das Objekt der intensiven Plünderung (figura etymologica: *ḫamūṣam iḫmuṣ*) wird nicht angegeben; die Wendung kann sich auf die Wälder des Gebirges (so P. ARTZI bei MALAMAT, aaO. 369 Anm. 22) oder auf das ganze Land am Meer beziehen.

152 Die erste Übersetzung im Anschluss an die oben in Abschnitt 9.32.c. vorgetragene These; die zweite gibt das übliche Verständnis dieser Zeile wieder (CAD A/2 408a s.v. *ašābu*

25 *wa-ar-ki-šu ú-ša-li-ik-ši*
Er liess es Gefolgschaft leisten,

26 *bi-il-ta-am ka-ia-an-ta-am*
ständigen Tribut

III 1 *i-mi-su-nu-ti-ma*
legte er ihnen auf,

2 *ù bi-la-sú-nu na-šu-ni-iš-šum*
und (jetzt noch) bringen sie ihm ihren Tribut her."

Die m.W. singuläre und unpräzise Formulierung *ana pîm ušēšibši* in II 24 ist vielleicht mit dem *ana pîm ištēn uštēšibši* im Brief Šamši-Adads zusammenzustellen. Ob man diese oder die übliche Interpretation vorzieht, die darin eine Kurzform von (bisher allerdings nicht belegbarem) *ana pîšu ušēšibši* erkennt, ist ein Ermessensentscheid.

Die historische Zuverlässigkeit der Inschrift ist in verschiedener Hinsicht anfechtbar: es fällt z.B. auf, dass Jaḫdunlim das angeblich doch so bedeutende eroberte Land nicht mit Namen nennt, sondern nur als "jenes Land an der Küste des Ozeans" bezeichnet. Die Inschrift ist überhaupt voller Stereotype (vgl. nur das Motiv der heroischen Erstmaligkeit, den Hinweis auf Opfer am Meer oder das Fällen der Bäume).[153] In unserem Zusammenhang ist die Tatsache bemerkenswert, dass hier nicht nur das Motiv des «(einen) Mundes», sondern auch dasjenige des «Namensetzens» (Z. 20) verwendet wird.[154]

Allerdings hat diese Wendung verschiedenste Deutungen erfahren: BORGERs Übersetzung ("festigte seinen Namen") lässt offen, was man sich konkret unter dem *šakān šumi* vorzustellen hat.[155] HECKER hält sich an AHw (und biblischen Sprachgebrauch?):"um sich einen Namen zu machen".[156] OPPENHEIM versteht das «Namensetzen» explizit als Schaffen von Ruhm und bezieht es auf die zuvor genannten Raubzüge des Königs:"He made (this) razzia, established (*thus*) his fame and proclaimed his power."[157] KRAUS deutet die eigenartige Form *šu-mi-šu* als Plural (*šumīšu* "seine Namen"[158]), was seines Erachtens "auf konkrete Taten, nämlich das Aufstellen von Stelen oder Anbringen von Felsinschriften" weist.[159] Da das «Namensetzen» in altakkadischen, Gudea-zeitlichen und altbabylonischen Königsinschriften

---

[5.c.]:"made it live according to (his) command"; R. BORGER in TUAT I/4 355:"machte es sich gefügig"; K. HECKER in TUAT II/4 502:"hat es (seinem) Befehl unterstellt").

153 Vgl. aber MALAMAT, aaO. 369f.

154 Vgl. dazu oben 8.5., bes. Exkurs 4.

155 TUAT I/4 355.

156 TUAT II/4 502; vgl. oben S. 383 Anm. 189; S. 391 Anm. 221.

157 ANET³ 556a.

158 So auch AHw III 1275a [11.b.]. Zum entsprechenden Plural in einer Inschrift Tukulti-Ninurtas I. vgl. oben S. 390 Anm. 220!

159 Altmesopotamisches Lebensgefühl 129 Anm. 82 [d.].

mehrmals eindeutig "seinen Namen *in Inschrift* anbringen" bedeutet[160], könnte Jaḫdunlim hier in der Tat inschriftliches Fixieren seines Namens auf einem Siegesdenkmal[161] und nicht nur in allgemeinem Sinne das aktive Ausbreiten seines Ruhms aufgrund von Heldentaten (Z. 19) und damit verbundener Propaganda (Z. 21) meinen.

Sicher nicht auf Stelensetzung und/oder Anbringen einer Inschrift einzuschränken ist das «Setzen des Namens», dessen sich Jaḫdunlim in einer weiteren (oben im Exkurs über die Verbindung von «Namenmachen» und Bauprojekten bereits auszugsweise zitierten) Tonnagelinschrift rühmt. Auch dieser Text bietet nach der Titulatur und dem Hinweis auf die göttliche Legitimation des Königs zunächst ausführliche Schilderungen militärischer Heldentaten:

Jaḫdunlim, 'Disque'[162]

I 1 *Ia-aḫ-du-un-li-im* 2 *mār* (DUMU) *Ia-gi-id-li-im*
Jaḫdunlim, der Sohn des Jaggidlim,

3 *šar* (LUGAL) *Ma-ri*^{ki} 4 *Tu-ut-tu-ul*^{ki} 5 *ù ma-at Ḫa-na*
der König von Mari, Tuttul und des Landes Ḫana,

6 *šarrum* (LUGAL) *dannum* (KAL)
der starke König,

7 *ga-me-er* 8 *kišād* (GÚ) ^{íd}*Purattim*(BURANUN^{ki})
der die Eufratufer unter Kontrolle hat:

9 ^{d}*Da-gan* 10 *šar-ru-ti ib-ni*
Dagan proklamierte mein Königtum.

11 *kakkam* (^{giš}TUKUL) *dannam* (KAL)
Die starke Waffe,

12 *mu-šam-qí-it* 13 *šarrāni* (LUGAL.MEŠ) *na-ki-ri-ia*
welche niederschlägt die Könige, meine Feinde,

14 *id-di-nam-ma*
verlieh er mir, (so dass)

15 VII *šarrāni* (LUGAL.MEŠ)
ich sieben Könige,

16 *ab-bu-ú Ḫa-na* 17 *ša uq-ta-ab-bi-lu-nim*
die Väter von Ḫana, die gegen mich gekämpft hatten,

---

160 Vgl. ebd. weitere Belege!

161 Vgl. MALAMAT (aaO. 369), der auf inschriftlich belegte Stelensetzungen Šamši-Adads I., Assurnasirpals II., Salmanassar III. u.a. Könige im Amanus- und Libanongebirge verweist. Die neuassyrischen Quellen verwenden jedoch nie *šumu šakānu(m)*, sondern *ṣalam šarrūtīja šakānu(m)* o.ä.; die parallele Situation (siegreicher Feldzug und Holzfällen im Gebirge) reicht für die philologische Argumentation nicht aus.

162 THUREAU-DANGIN, Iaḫdunlim, roi de Ḫana 49-52; KUPPER, L'inscription du "Disque" 301-303; vgl. IRSA 244f; für weitere Literatur vgl. HKL I 566.

18 *ak-mi-šu-nu-ti*
gefangennahm.

19 *ma-at-sú-nu* **20** *a-na i-di-ia ú-te-er*
Ihr Land annektierte ich,

21 *ḫi-ip-pí* **22** *ša kišād* (GÚ) ^{íd}*Purattim* (BURANUN^{ki}) **23** *as-sú-úḫ-ma*
die Verletzung(en?) der Eufratufer beseitigte ich (so) und

24 *ma-ti šu-ub-tam* **25** *ne-eḫ-tam ú-še-ši-ib*
mein Land liess ich in Ruhe wohnen."[163]

Es folgt nach einem Hinweis auf Kanalgrabungen sowie auf den Ausbau der Befestigungen von Mari und Terqa der bereits zitierte Bericht über die Gründung der Stadt Dur-Jaḫdunlim – an den kriegerischen schliesst also ein 'friedlicher' Teil an.[164] Die Herrschaft Jaḫdunlims wird dadurch als besonders segensreich herausgestellt, dass mittels der Kanalgrabungen neues Fruchtland gewonnen und ein Teil der verwüsteten Eufrataue kolonisiert werden konnte. "Wo noch nie irgendein König eine Stadt gebaut hatte, hegte *ich* den Wunsch dazu und baute *ich* eine Stadt. (...) Dur-Jaḫdunlim nannte ich sie. Dann öffnete ich ihr einen Kanal. Išim-Jaḫdunlim nannte ich ihn. (...) Für die Ewigkeit 'setzte' ich (so) meinen Namen."[165]

Auch diese Inschrift ist voll von stereotypen Wendungen und Motiven: im 'kriegerischen' Abschnitt göttliche Legitimation, starke Waffe gegen die Feinde, Wiederherstellen der Ruhe; im 'Friedens'abschnitt die Erstmaligkeit der Tat, das Verwandeln von Wüste in Fruchtland, das Ausdehnen des Landes usw. Die Stellung des Königs wird auffällig hervorgehoben.[166] Der König stellt sich ge-

---

[163] Das harmonische Bild sollte nicht täuschen: die Formel vom "Wohnen in Ruhe" drückt aus, dass der König ein bestimmtes Gebiet unter fester Kontrolle hält, und folgt häufig auf Feldzugs- bzw. Eroberungsberichte. Vgl. etwa Sargon II.:"Das Land Kammanu in seiner Gesamtheit liess ich besetzen und übergab es der Gewalt meiner Beamten. Tributdienst und Fron legte ich ihnen...auf. 10 starke Festungen legte ich rund um es (das Land) an und liess seine Bewohner 'Wohnungen der Ruhe' bewohnen" (*nišēšu šubāt niḫti ušēšib*; LIE, The Annals of Sargon 36f,216; vgl. ARAB II 12 § 26; vgl. ebd. 31 § 60, wo Sargon in bezug auf dieselben Ereignisse sagt, er habe "das Land erweitert", mit Z. 50 bei Jaḫdunlim). "Die Gesamtheit der Bewohner von Ellipi liess ich 'Wohnungen der Ruhe' bewohnen, das Joch meiner königlichen Herrschaft legte ich ihnen auf" (LIE, aaO. 74f,7). Wir haben es also auch hier mit einer beschönigenden herrschaftsrhetorischen Formel für 'Ruhe und Ordnung' zu tun.

[164] "'Je fis demeurer mon pays en paix': cette affirmation clôture la première partie du texte, et sert ainsi logiquement de charnière entre le volet de la guerre et celui de la paix" (KUPPER, L'inscription du "Disque" 300).

[165] Vgl. zum Text oben S. 389f.

[166] KUPPER hat darauf hingewiesen, dass sich diese Inschrift nicht an das übliche Formular einer Gründungsinschrift (GN am Anfang, dann erst KN; Einleitung des Temporalsatzes) hält (L'inscription du "Disque" 299). Nicht nur wird der Name des König zuerst genannt, die Rolle des Gottes wird überhaupt nur ganz kurz angesprochen und beschränkt sich auf eine Art 'Initialzündung' (Z. 9-14: Dagan proklamierte die Herrschaft des Königs und gab ihm die zu deren Ausübung nötigen Waffen). Der Bedarf an theologischer Legitimation scheint hier also relativ

radezu als alleiniger Friedensgarant und Segensvermittler dar.

Wie bei Jaḫdunlim findet sich auch bei Samsu-iluna von Babylon (ca. 1749-1712a) eine Inschrift mit ausführlichem Baubericht, die vom Bau einer (Festungs-)Stadt mit einem Namen vom Typ Dur-KN handelt. In unserem Zusammenhang besonders hervorzuheben ist die Tatsache, dass in dieser Inschrift, der sog. Bilingue D, auch das Motiv der «einen Rede» (wörtlich: des «einen Mundes») begegnet. Die entsprechende Passage ist allerdings nur in der sumerischen Version erhalten. Die Inschrift setzt an:

Samsu-iluna, Bilingue D[167]

I 1 sa-am-su-i-lu-na **2** lugal kala-ga
"Samsu-iluna, der starke König,

3 lugal-ká-dingir-ra^{ki} **4** lugal-kiš^{ki}-a
der König von Babylon, der König von Kiš,

5 lugal ka-^{d}ub-da-limmu-ba-gé **6** téš-a bí-in-sì-ga
der König, der die vier Weltgegenden
eines Sinnes (wörtlich: zu einem Mund) machte,[168]

7 lugal á-ág-gá- **8** an-^{d}en-líl-ka-ta **9** kili(b)-lú-gú-mu-<un>-da-ab-dù-uš-a
der König, der auf Geheiss Anus und Enlils alle die, die ihn befeindeten,
zerschmetterte..."

Im Anschluss an die Schilderung verschiedener Eroberungen des Königs heisst es dann:

II 25 u_4-ba sa-am-su-i-lu-na nita kala-ga-e
25 *ì-nu-mi-šu sa-am-su-i-lu-na da-núm*
"...damals Samsu-iluna, der starke Mann,

---

klein gewesen zu sein. Jaḫdunlims eigenem "Namen" gilt eindeutig das Hauptinteresse. KUPPER rechnet die Inschrift zu den "monuments à sa propre gloire" und vermutet, dass der grosse Tonnagel (Durchmesser der Scheibe: 39 cm!) ursprünglich gut sichtbar im Palast angebracht war (aaO. 300).

167 Sumerische Version nach POEBEL, Eine sumerische Inschrift Samsuilunas 243f; vgl. 277-292; F. THUREAU-DANGIN, La chronologie de la première dynastie babylonienne. Examen critique des solutions récemment proposées: MAIBL 43/2 (1951) 237-258, bes. 245f; für die nur fragmentarisch bekannte akkadische Version SOLLBERGER, Samsu-ilūna's Bilingual Inscriptions C and D, hier 42; zur Übersetzung vgl. IRSA 226f (IVC7e).

168 Die freie Übersetzung "le roi qui se fait obéir des quatre régions" in IRSA 226 dürfte vom akk. *šarrum muštešmî kibrātim arbaʾim* inspiriert sein, das in der Bilingue A (akk. II 8-10) für sum. lugal an-ub-da-límmu-ba ka-téš-a bí-in-sì-ga (Z. 37-39) steht (vgl. ERAS 323). In der Tat ist es angesichts der verschiedenen Belege für diese Äquivalenz in Inschriften Hammurapis und Samsu-ilunas (ERAS ebd.; vgl. nur oben Anm. 141!) durchaus denkbar, dass auch hier in der akk. Version nicht das Motiv der «einen Rede», sondern die Wendung *NN šutešmû* stand. Zu ka-téš-a sì "eines Sinnes machen" vgl. die wichtigen Hinweise von A. SJÖBERG, Ein Selbstpreis des Königs Ḫammurabi von Babylon: ZA 54 (1961) 51-70, bes. 57f.

26 ukù gú i_7 túr-ùl **27** gú i_7 da-ba-an-na-ka
26 *ni-[ši] wa-ši-ba-at* **27** kišād (GÚ) $^{í[d}$*tú]r-ù[l]* **28** ù $^{í[d}$*d]a-ba-an*
um die Menschen, die am Ufer des Turul und des Daban wohnen,

28 ba-dúr-ru-ne-eš-a **29** ki-tuš ne-ḫa-a tuš-ù-dè
29 *šu-ba-at ne-[eḫ-tim] a-na šu-šu-b[i-im]*
wohnen zu lassen in friedlichen Wohnungen

30 lú ḫu-luḫ-ḫa nu-tuk-tuk-dè
30 *m[u-gal-li-tam ana lā šuršēm]*
damit sie von niemandem erschreckt würden,

31 á-kal-ga nam-ur-sag-gá-ka-na
damit durch seine heldenhafte Macht

III 1 kur-gú-si-a ka-tar-šè si-il-li-dè
die ganze Region[169] unterworfen sei,

2 šà iti-II-kam-ma-ka-àm **3** gú i_7 túr-ùl-ka-ta
im 2. Monat[170] am Ufer des Turul

4 bàd-sa-am-su-i-lu-na-a **5** bí-in-dù
(die Festung) Dur-Samsu-iluna erbaute er.

6 ^{íd}ḫi-ri-tum-bi **7** im-mi-in-ba-al
Er grub ihren Graben um sie herum,

8 saḫar-bi im-mi-in-dub
er schüttete Erde (für einen Schutzwall) auf,

9 sig$_4$-bi mi-ni-íb-du$_8$
er formte seine Ziegel,

10 bàd-bi bí-in-dù
er baute seine Mauer und

11 sag-bi ḫur-sag-gim
erhob deren Haupt wie einen Berg."

Deshalb sollen ihm die grossen Götter ein Schicksal ewigen Lebens wie das des Mond- und des Sonnengottes bestimmt haben (III 13-25). Die Inschrift schliesst:

III 26 bàd-ne-e
"Diese Mauer:

27 ^{d}en-líl-le **28** sa-am-su-i-lu-na-ra **29** kalam lú gú-mu-un-da-ab-dù-uš-a
'Enlil hat Samsu-iluna die Länder seiner Feinde

30 mu-na-an-gam mu-bi-im
unterworfen' ist ihr Name."

---

[169] Sum. kur-gú-si-a entspricht akk. *napḫar mātim* "Gesamtheit des Landes" (THUREAU-DANGIN, aaO. 245 Anm. 5); gemeint ist nicht nur das Land Babylon, sondern der ganze Herrschaftsbereich Samsu-ilunas.

[170] Des 24. Jahres Samsu-ilunas, vgl. die Datenformel RlA II 184a Nr. 169.

Stadtgründung und Stadtbenennung haben in diesem Text wie schon in der zuvor zitierten, wenig älteren Inschrift Jaḫdunlims eindeutige Herrschaftskonnotation und stellen die positive Entsprechung zur militärischen Macht des Königs dar, die sich im Anspruch äussert, alle Feinde bezwungen und die ganze Welt zu «einem Mund» gemacht zu haben. Die Neugründung festigt den Ruhm («Namen») des sich als 'Friedensherrscher' präsentierenden Königs, sie ist ein konkreter, sprechender Ausdruck von dessen gewaltiger, nach offiziellem Selbstverständnis lebensgewährender und -schützender Herrschaft.

Für uns von besonderem Interesse ist die thematische Sequenz Eroberungen > Stadtgründung > Stadtbenennung (nach dem Namen des Königs = «Namensetzen»). Sie wird uns in den im folgenden Abschnitt diskutierten assyrischen Königsinschriften immer wieder begegnen, und zwar nun unmittelbar mit dem Motiv des «einen Mundes» verbunden. Dieses dient dort (als Motivvariante für das "Wohnen in Ruhe" der Inschriften Jaḫdunlims und Samsuilunas) als Scharnier zwischen 'Kriegs'- (Eroberungen) und 'Friedens'-Abschnitt (Baubericht).

9.5. «EINE REDE» ALS HERRSCHAFTSTOPOS IN ASSYRISCHEN KÖNIGSINSCHRIFTEN

Das Motiv der «einen Rede» (wörtlich: des «einen Mundes») ist in assyrischen Königsinschriften erstmals unter Tukulti-Ninurta I. (1241-1205a) belegt.[171] Es findet sich dann wieder bei Tiglatpileser I. (1115-1077a), Adad-Nirari II. (911-891a), Assurnasirpal II. (883-859a), Tiglatpileser III. (745-727a) und Sargon II. (721-705a) – Königen, deren Herrschaftsideologie und -rhetorik sich auch unter anderen Gesichtspunkten als verwandt darstellt.[172] Danach

171 Vgl. SCHRAMM, Einleitung 5.

172 Diesem in der assyriologischen Forschung lange vernachlässigten Problemkreis kann an dieser Stelle nicht weiter nachgegangen werden. Er ist in jüngerer Zeit wiederholt im Rahmen von Untersuchungen von Epitheta angegangen worden, für die mit ERAS eine leicht zugängliche Sammlung vorliegt (vgl. etwa P. GARELLI, L'état et la légitimité royale sous l'empire assyrien, in: M.T. LARSEN, ed., Power and Propaganda [Mesopotamia 7], Copenhagen 1979, 319-328; DERS., La conception de la royauté en Assyrie, in: FALES, Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons 1-11; M. LIVERANI, Critique of Variants and the Titulary of Sennacherib: ebd. 225-257). Hier sei nur darauf hingewiesen, dass Tukulti-Ninurta I. und Tiglatpileser I. die sowohl politisch-historisch als auch herrschaftsideologisch herausragenden Herrschergestalten der mittelassyrischen Epoche sind: Tukulti-Ninurta I. führt als erster assyrischer König die Titel "Grosskönig" (*šarru rabû*), "Mächtiger König" (*šarru dannu*), "König der Gesamtheit" (*šar kiššati*) und "König der vier Weltteile" (*šar kibrāt erbetti*) nebeneinander. Adad-Nirari II. (, Tukulti-Ninurta II.) und Assurnasirpal II., welche durch den Vorstoss nach Westen vitale Bereiche mittelassyrischer Hegemonie zurückgewinnen, lehnen sich in ihren Inschriften in mancherlei Hinsicht an die mittelassyrischen Vorbilder an (Einzelheiten bei SCHRAMM,

scheint das Motiv als positives Element der offiziellen Herrschaftsrhetorik nicht mehr verwendet worden zu sein.[173]

Das Motiv begegnet sowohl in 'Annalen' als auch in den sog. 'Prunkinschriften' ('Display inscriptions')[174], ist in letzteren allerdings häufiger bezeugt, was bei deren Tendenz zur synchron-summierenden Darstellung nicht überrascht. Ausnahmsweise erscheint es unter Assurnasirpal II. einmal als Element eines königlichen Epithets im Rahmen der Titulatur – also ebenfalls in einem eminent ideologieträchtigen Kontext.

Einleitung passim). Tiglatpileser III. erscheint seinerseits mit der auf eine Phase innenpolitischer Konsolidation folgenden Begründung eines eigentlichen Territorialreiches als Erbe Assurnasirpals. Deutlich spiegelt sich die Beerbung auf der Ebene der (Welt-)Herrschaftsideologie etwa im Reliefprogramm des 'Zentralpalastes' von *Nimrūd*/Kalḫu dar, das in Komposition und Thematik (vgl. nur die Kombination zweiregistriger narrativ-militärischer Darstellungen mit 'Heiligen Bäumen' in den Ecken, wie sie die neugefundenen Platten NA 12/76 und 42/76 [E. BLEIBTREU, Die Flora der neuassyrischen Reliefs. Eine Untersuchung zu den Orthostatenreliefs des 9.-7. Jahrhunderts v. Chr. (WZKM Sonderbd. 1), Wien 1980, Taf. 6 und 7] zeigen!) demjenigen des Thronraumes B bei Assurnasirpal II. nahe verwandt ist. Auch die Reliefs Sargons II. stehen in mancher Hinsicht noch in derselben, im 9.Jh. initiierten Tradition (z.B. Götterstandarten in Kriegswagen), wie sich Dur-Šarrukin auch architektonisch an das Vorbild von Kalḫu anlehnt (vgl. etwa J.E. READE, Neo-Assyrian Monuments in their Historical Context, in: FALES, Assyrian Royal Inscriptions 143-167, hier 161f). Dagegen besteht zwischen dieser Tradition und den Darstellungen Sanheribs und seiner Nachfolger ein ganz deutlicher Bruch (z.B. agieren hier weder König noch Götter im Krieg). Ich hoffe auf diese und ähnliche herrschaftsideologische Verschiebungen an anderer Stelle zurückkommen zu können.

173 Für die Wendung *ana pî ištēn turru* in negativem Sinne bei Assurbanipal siehe oben S. 441!

174 Die traditionelle Unterscheidung von 'Annalen', die sich durch jahrweise Berichterstattung auszeichnen, und 'Display'-Inschriften, bei denen nicht eine chronologische, sondern geographische und andere, stärker 'ideologisch' determinierte Dispositionen vorliegen, ist neuerdings in Frage gestellt worden: vgl. J. RENGER, Königsinschriften B. Akkadisch: RlA VI 65-77, bes. 73f; DERS., Neuassyrische Königsinschriften 109-128. RENGER will für beide Typen nur die Klassifikation als "Kommemorativinschriften" zulassen, muss aber zugestehen, dass 'Annalen' und 'Display'-Inschriften nicht schlechthin identisch sind, ja dass es deutliche Hinweise dafür gibt, dass die assyrischen Schreiber die beiden Typen unterschieden haben (vgl. bes. 119.121).

W. SCHRAMM bezeichnet die zweite Kategorie als "deskriptive" Inschriften und betont, dass diese ihrer Disposition nach "synchron angelegt" sind (Einleitung 131 mit Anm. 1). Letzterer Gesichtspunkt ist entscheidend: Diese Inschriften stellen die Reichweite der Königsherrschaft im Gegensatz zu den 'Annalen' nicht narrativ-diachron als eine nach und nach erworbene bzw. erweiterte dar, sondern sind viel stärker am Resultat interessiert. Sie können z.B. Feldzüge, die in verschiedenste Regierungsjahre fallen, in einem einzigen Jahr synchron zusammenfassen (vgl. dazu etwa die gleich zu zitierende Inschrift Nr. 1 Tukulti-Ninurtas I.).

Im folgenden werden die mir bekannten Belege in chronologischer Reihenfolge angeführt und in ihrem jeweiligen Kontext diskutiert. Dabei wird den ältesten und den jüngsten Belegen je ein eigener Abschnitt gewidmet, da hier das Motiv unmittelbar mit dem Bau von Städten, die den Namen des regierenden Herrschers tragen, in Verbindung steht. Diese Belege sind in unserem Zusammenhang deshalb von besonderem Interesse.

9.51. Tukulti-Ninurta I. und Kar-Tukulti-Ninurta

In die frühen Jahren der Regierung Tukulti-Ninurtas I. datiert die aus Assur stammende Tafelinschrift Nr. 1[175]: nur die frühesten Feldzüge von Nordwesten nach Nordosten werden genannt, noch nicht die militärischen Operationen gegen Babylonien; Baumassnahmen werden erst aus Assur gemeldet, von der Gründung der neuen Hauptstadt Kar-Tukulti-Ninurta ist noch nicht die Rede.[176] Die spärlichen chronologischen Angaben der Inschrift sind trotz der relativen Nähe zu den geschilderten Ereignissen nicht in historischem Sinne zu interpretieren: *ina šurru šarrūtīja* "zu Beginn meiner Königsherrschaft" (II 14) sei der König gegen Uqumenu und Qutu gezogen; ohne zeitliche Näherbestimmung folgt eine Notiz über die freiwillige Unterwerfung von Ilḫunia; *ina ūmīšūma* "damals" (III 12) sei der König mit kriegsgefangenen Gutäern zur Holzbeschaffung nach Meḫru gezogen; *ina šattima šiāti* "im selben Jahr" (III 21) habe ein Feldzug gegen Katmuḫu stattgefunden; im Anschluss an einen Bericht über undatierte Eroberungen in Šubaru und Alzu folgt ein wiederum mit *ina ūmīšūma* (IV 24) eingeleitetes Summar, das nun die Grenzen des Herrschaftsbereiches Tukulti-Ninurtas verzeichnet:

Tn. I., Nr. 1[177]

IV 24 "Damals: **25** Von Tulsina, dem *lašqu*(Weide?)-Berg, **26** das Land zwischen den Städten Šasila und Mašḫaṭ-šarri **27** auf dem Ufer jenseits des Unteren Zab, **28** von den Bergen Zuqušku und Lallar, **29** die Landstriche des weitausgedehnten Landes der Qutu, den Bereich **30** des Landes der Lullumu und des Landes der Papḫu bis zum Lande Katmuḫu, **31** das Land der Šubaru insgesamt, den Bereich **32** des Kašijari-Gebirges bis zum Grenzgebiet der Nairi **33** [und (?)] dem Grenzgebiet des Landes M[akan b]is hin zum Euphrat –

33 *mi-iṣ-ru* **34** *šá-tu-nu ilāni* (DINGIR.MEŠ) G[A]L.MEŠ (*rabûti*)
diese Grenzen, die grossen Götter

---

175 Numerierung im Anschluss an die Editionen von WEIDNER, Die Inschriften Tukulti-Ninurtas I., und GRAYSON, Assyrian Rulers.

176 Vgl. auch BORGER, Einleitung, bes. 78-80.

177 WEIDNER, Die Inschriften Tukulti-Ninurtas I. 4f; GRAYSON, Assyrian Rulers 236f; vgl. ARI I 104 § 694f.

35 *ana is-qi-ia iš-ru-ku*
schenkten (sie) mir als Anteil.

36 *pa-a ištēn* (1-*en*) *kúl-la-at nakirē* (KÚR.MEŠ)
Eine Rede (wörtlich: einen Mund) für die Gesamtheit der Feinde

37 [*aškun*] *rubā'u* (NUN) *ma-ḫi-i*[*r t*]*a-te-*[*šu-n*]*u*
setzte ich fest. Der Fürst, der ihre Geschenke in Empfang nimmt,

38 *rē'u* (SIPA) *pa-qi-su-nu* [*u utullu*]
der Hirte, der sie überwacht, und der Hüter,

39 *mul-te-šir-šú-nu a-n*[*a-ku*]
der sie in Ordnung hält, bin ich."

Es folgt ab Z. 40ff der Bericht über den Bau des 'Neuen Palastes' in Assur namens É-lugal-umun-kur-kur-ra "Palast der Herrschaft über die Länder" (*ekal šarrūt mātāti*[178]). Das Motiv der «einen Rede» bildet hier gewissermassen das Scharnier zwischen Kriegs- und Baubericht.[179] Diese Disposition wird uns im folgenden immer wieder begegnen. Eine ganz ähnliche Passage findet sich auch in der wohl älteren[180] Tafelinschrift Nr. 2 (Vs. 17 - Rs. 39), dort jedoch ohne vorangehende Feldzugsberichte.[181]

Dass die Unterwerfung all der genannten Gebiete im Akzessionsjahr Tukulti-Ninurtas stattgefunden habe, ist wenig wahrscheinlich. Eher dürfte es sich hier um ein besonders explizites Beispiel für eine synchron-summierende Inschrift handeln, die an einer chronologischen Disposition der Feldzugsberichte nicht interessiert ist.[182] Der synchron-summarischen Inschrift geht es darum, möglichst viele Heldentaten des Königs in einem möglichst kurzen Zeitraum unterzubringen:"Obviously, this is not a chronological arrangement of events. We tend to

---

178 Auflösung des Namens in der Inschrift Nr. 4 Z. 13 (WEIDNER, aaO. 10f; GRAYSON, Assyrian Rulers 243; vgl. ARI I 107 § 711).

179 S. PONCHIA, Analogie 245-250, weist, ohne allerdings unser Motiv zu erwähnen, ausdrücklich darauf hin, dass die Abschlussformeln der Kriegsberichte die Funktion erfüllen, die wiedergewonnene Stabilität und Ordnung zu demonstrieren; die Bauberichte weisen als 'Friedens'-Abschnitt ihrerseits auf diese Ordnung hin:"Templi e palazzi sono quindi espressione tangibile del potere regale e ne materializzano e rappresentano le caratteristiche. Essi occupano il centro del cosmo prospero e ordinato che il sovrano a realizzato con il suo regno, la loro solidità è immagine e insieme garanzia di questa situazion farevole. (...) Le similitudini che denotano la solidità del potere regale sono le stesse che definiscono gli edifici, questi divengono, anzi, termine di paragone per la lunghezza e stabilità del regno" (248f mit Anm. 124).

180 Vgl. BORGER, Einleitung 80.

181 WEIDNER, aaO. 8f; GRAYSON, Assyrian Rulers 240; vgl. ARI I 106 § 701f.

182 Ein noch eindrücklicheres Beispiel bietet die Alabastertafel Nr. 17, die auch den Sieg über den Kassitenkönig Kaštiliaš IV. und die Gründung von Kar-Tukulti-Ninurta *ina ūmīšūma* datiert (WEIDNER, aaO. 29ff; GRAYSON, aaO. 275ff [Nr. 24]; vgl. ARI I 120ff).

classify it as an epic-heroic convention, set to comply with and rooted in ideological and literary pattern, rather than a convention stemming from a necessity to relate historical events as they actually happened. The central, ideologically conditioned motif, is that of the warrior-king who performs mighty deeds in a single year, which has to be his first 'term of office'."[183]

Wir haben es hier demnach mit einer in besonderem Masse ideologieträchtigen Passage zu tun. Das Motiv der «einen Rede» signalisiert dabei treffend die alle Feinde (*kullat nakirē*) umfassende Herrschaft des Königs als eine Macht ohne Widerspruch. Besonders hervorzuheben ist, dass das Motiv hier wie ein Echo auf die zunächst mit derselben Wendung markierte Konspiration der Feinde von Šubaru und Alzu und all ihrer Alliierten erscheint, die "*eine* Rede miteinander geführt hatten" (*pâ ištēn mitḫariš iššaknū*).[184]

In späteren Jahren der Regierung Tukulti-Ninurtas I. kommen zu den bis anhin genannten militärischen Erfolgen neue, noch bedeutendere hinzu. Unter diesen stellt der Sieg über den letzten Rivalen, den Kassitenkönig Kaštiliaš IV., im 11. Regierungsjahr (1231a) das herausragende Ereignis dar. Tukulti-Ninurta nimmt nun neben dem politischen Titel *šar māt Karduniaš* ("König des Landes Babylonien")[185] auch andere traditionell babylonische Epitheta wie *šar māt Šumeri u Akkadî* ("Herr von Sumer und Akkad")[186] und oder den wohl ebenfalls babylonischer Tradition entstammenden Titel *šamšu kiššat nišē* ("Sonne[ngott] der Gesamtheit der Länder")[187] in seine Titulatur auf. Nun erst ist er in der Lage, Weltherrschaft in eigentlichem Sinne zu beanspruchen. Kurz vor oder unmittelbar nach der Eroberung und Zerstörung Babylons[188] dürfte dann unter Einsatz grosser Kontingente von Kriegsgefangenen und Geiseln[189] die neue Hauptstadt Kar-Tukulti-Ninurta gegründet worden sein.

---

183 H. TADMOR, History and Ideology in the Assyrian Royal Inscriptions, in: FALES, Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons 13-33, hier 16.

184 Vgl. zu dieser Passage (Tn. I. 1 III 36f) oben S. 439!

185 ERAS 302.

186 ERAS 302f.

187 Vgl. ERAS 283f.

188 Vgl. zur Datierungsfrage zuletzt H. FREYDANK, Kar-Tukulti-Ninurta. A. Philologisch: RlA V 455f; EICKHOFF, Kār Tukulti Ninurta 48-51.

189 Vgl. dazu bes. den Verpflegungstext VAT 17999, der Kassiten und Leute aus Šubria, Uqumanu und Nairi nennt: H. FREYDANK, Zwei Verpflegungstexte aus Kar Tukulti Ninurta: AoF 1 (1974) 55-89 (bes. Vs. I 44'f.55'f.58'f; vgl. DERS., Untersuchungen zur sozialen Struktur in mittelassyrischer Zeit: AoF 4 (1976) 111-130. In der Inschrift Nr. 16 behauptet Tukulti-Ninurta, in seinem Akzessionsjahr nicht weniger als 28 800 Menschen aus Ḫatti deportiert zu haben (WEIDNER, Die Inschriften Tukulti-Ninurtas I. 26 (II 28); GRAYSON, Assyrian Rulers 272; vgl. ARI I 118 § 773.

Für das gewaltige Bauprojekt sind verschiedene Motive namhaft gemacht worden: Inschriften Tukulti-Ninurtas bezeichnen die neue Stadt als "ehrfurchtgebietendes Denkmal meiner Herrschaft" (*rišibtu bēlūtīja*).[190] E. WEIDNER vermutete primär politische Absichten: Der König habe sich angesichts wachsender Opposition in Assur in der neuen Stadt in Sicherheit bringen und mit dem Bauprojekt den Machtverfall an den Grenzen kaschieren wollen; der Bau sei "gewiss zum Teil der Angst eines von Unruhe gepeinigten Tyrannen entsprungen".[191] In der Tat wird die Eroberungspolitik der frühen Jahre nach 1231a nicht mehr weitergeführt, was angesichts der gigantischen Aufwendungen für den Bau der neuen Stadt aber nicht erstaunt. EICKHOFF macht darauf aufmerksam, dass die assyrische Opposition gegen Tukulti-Ninurta nur das Ende, nicht aber die Inangriffnahme des Projekts erklären kann. Neben den nur schwer zu erhellenden machtpolitischen Motiven dürften flankierend religiöse Ideologie bzw. Theologie den Bau der Kult- und Residenzstadt veranlasst haben: Tukulti-Ninurta nennt als Motiv für den Bau den Wunsch des Gottes Aššur nach einer Kultstadt.[192] Der Gott Aššur wandelte sich im Zuge der mittelassyrischen Expansion vom Berggott und Schutzgott einer Stadt zum Reichsgott; er avancierte damit zum "höchsten Gott", eine Promotion, die sich im Namen "Aššur-Enlil" wie in den Titeln "assyrischer Enlil" oder "Enlil der Götter" widerspiegelt.[193] Damit geriet Aššur aber in direkte Konkurrenz zum anderen Prätendenten auf die "Enlilschaft", Marduk in Babylon. Der Bau der Kultstadt Kar-Tukulti-Ninurta wird kaum unabhängig von der Zerstörung Babylons und der Deportation der Mardukstatue zu interpretieren sein.[194] Dass auch diese Aktionen und die damit verbundenen theologischen Interpretationen Elemente einer systematischen Herrschaftsideologie sind, liegt auf der Hand. Kar-Tukulti-Ninurta ist zu allererst ein Denkmal des Weltherrschaftsanspruchs Tukulti-Ninurtas I.

In unserem Zusammenhang ist die in Kar-Tukulti-Ninurta gefundene Bauinschrift Nr. 16[195] von besonderem Interesse. In der Titulatur begegnet neben manchen Standardtiteln das von Tukulti-Ninurta I. in Assur eingeführte Epithet *šar eli kibrāt arba'i* "König über die vier Weltteile" (I 3)[196], das ungewöhnliche *ša eli kibrāt erbetta iltakkanu šumātīšu ina līti* "der im Triumph über die vier

---

[190] WEIDNER, aaO. 25 (Nr. 15 Rs. 53); GRAYSON, aaO. 270; vgl. ARI I 117 § 768.

[191] Studien zur Zeitgeschichte Tukulti-Ninurtas I.: AfO 13 (1939-1941) 109-124, bes. 109f; ähnlich VON SODEN, Herrscher 72.

[192] WEIDNER, Die Inschriften Tukulti-Ninurtas I. 24 (Nr. 15 Rs. 39f); GRAYSON, Assyrian Rulers 270; vgl. ARI I 116f § 767.

[193] Vgl. K.L. TALLQVIST, Der assyrische Gott (StOr 4/3), Helsingfors 1932, bes. 13 und 57; DERS., Akkadische Götterepitheta 266; B. MENZEL, Assyrische Tempel (Studia Pohl. Series Maior 10/1), Rome 1981, I 65f; CAD A/2 471b s.v. *aššurû* [c.] (vgl. auch LKA Nr. 33 Vs. 4f [Hinweis Prof. K. DELLER (Heidelberg)]). Zur Entwicklung vgl. W.G. LAMBERT, The god Aššur: Iraq 45 (1983) 82-86.

[194] Vgl. Hinweise dazu bei W. ANDRAE, Das wiedererstande Assur (SDOG 9), München ²1977, 174ff; zusammenfassende Diskussion der verschiedenen Interpretationen bei EICKHOFF, Kār Tukulti Ninurta 48-51.

[195] Nr. 23 in der Neuedition von GRAYSON, Assyrian Rulers 271ff.

[196] Vgl. ERAS 305-308, bes. 307.

Weltteile seine Namen setzt" (I 13f)[197], neben anderen, ebenso deutlich auf Weltherrschaft abzielenden Titeln wie *ša ina līti kiššutīšu ulaʾiṭu gimir kibrāti* "der mit dem seiner triumphalen Machtfülle die Gesamtheit der Weltteile umspannt" (I 20f)[198] oder *ša bilat mātāti ṣī šamši u šalam šamši imdaḫaru* "der unaufhörlich den Tribut der Länder von Sonnenaufgang und Sonnenuntergang entgegennimmt" (I 23f)[199]. Darauf folgt, eingeleitet durch die Formel *ina šurru kussî šarrūtīja* "zu Beginn meines königlichen Thronens" eingeleitet, ein Bericht über Eroberungen und Tributleistungen von Ḫatti[200] bis Babylonien, der mit einer Liste von 38 Ortsnamen schliesst:

Tn. I., Nr. 16[201]

III 69 "Das Land Mari, das Land Ḫana, das Land Rapiqu **70** und die Hügel der Aḫlamu, das Land Ḫargamuš... **IV 82** das Land Albada, das Land Sikapda, das Land Šabila, diese:

83 *pa-a ištēn* (1*-en*) *lu ul-taš-kín-šu-nu bilat* (GUN) *mātāti*(KUR.KUR)*-šu-nu*
Eine (einzige) Rede (wörtlich: einen Mund) setzte ich ihnen fest.
Den Tribut ihrer (Tief-)Länder

84 *ù ḫi-ṣi-ib ḫur-šá-ni-šu-nu a-na maḫ-ri-ia*
und den Ertrag ihrer Bergländer, vor mich

85 *lu it-tar-ru-ni rubāʾu* (NUN*-ú*) *ma-ḫi-ir*
brachten sie (ihn). Der Fürst, der in Empfang nimmt,

86 *ṭa-te-šu-nu rēʾu* (SIPA*-ú*) *pa-qi-su-nu*
ihre Geschenke, der Hirte, der sie überwacht,

87 *ù utullu* (UTUL) *mul-te-šir-šu-nu a-na-ku*
und der Hüter, der sie in Ordnung hält, bin ich."[202]

Auch wenn die 38 Ortsnamen nicht das ganze Herrschaftgebiet Tukulti-Ninurtas I. abdecken, so kommt dieser Passage doch die Funktion eines globalen Summars zu, das den militärisch-politischen Abschnitt der Inschrift beschliesst. Auf dieses Summar folgt unmittelbar der Baubericht:

88 *i-na* u_4*-mi-šu-ma e-ber-ti*
"Damals, auf dem jenseitigen Ufer

89 *āli*(URU)*-ia āl* (URU) *ba-it ilāni* (DINGIR.MEŠ) ^{d}*Aš+šur*

---

[197] WEIDNER, Die Inschriften Tukulti-Ninurtas I. 26; GRAYSON, Assyrian Rulers 271; vgl. ARI I 118 § 772; ERAS 275. Vgl. dazu schon oben S. 390 Anm. 220.

[198] ERAS 149.

[199] ERAS 155f.

[200] Woher 28 800 Deportierte nach Assur gebracht worden seien (vgl. Anm. 189)!

[201] WEIDNER, Die Inschriften Tukulti-Ninurtas I. 27f; GRAYSON, Assyrian Rulers 273; vgl. ARI 1,119 § 775.

[202] Vgl. bereits dieselbe Formel in der oben zitierten Inschrift Nr. 1!

meiner Stadt, der Wohnstadt der Götter, Aššur,

90 *bēlī* (EN) *ma-ḫa-za i-ri-šá-ni-ma e-peš*
mein Herr, begehrte einen Kultort, und den Bau

91 *at-ma-ni-šu iq-ba-a...*
seines Heiligtums befahl er.

(...)

V 99 ^{uru}*Kar*-$^{I.giš}$*Tukul-ti*-^{d}*Nin-urta šum*(MU)-*šu* **100** *ab-bi...*
Kar-Tukulti-Ninurta nannte ich seinen Namen."

Wiederum bildet das Motiv der «einen Rede» das Scharnier zwischen Kriegs- und Baubericht. Besonders bemerkenswert ist in dieser Inschrift zudem die Tatsache, dass hier nicht von irgendeinem Bauprojekt die Rede ist, sondern von einer Stadt, die den Namen des regierenden Herrschers trägt. Wie der Name der neuen Stadt den Ruhm des Königs verkündet, so unterstreichen auch die Namen ihrer wichtigsten Bauwerke seinen und, parallel dazu, Aššurs Weltherrschaftsanspruch: dem É.GAL.ME.ŠáR.RA/*ekal kiššati* "Palast der Gesamtheit" steht das É.KUR.ME.ŠáR.RA/*ekur* (bzw. *bīt*) *kiššati*, der "Tempel der Gesamtheit" an der Seite. Der totale Machtanspruch ist die Kehrseite der von den Untertanen erzwungenen «einen Rede».

Auf den schnellen Aufstieg der neuen Stadt *ex nihilo* folgte ebenso unvermittelt ihr Fall: Tukulti-Ninurta I. fiel einer durch seinen Sohn geführten, von der alten Hauptstadt geschürten Revolte zum Opfer.[203] "Die Ermordung des Herrschers durch seinen Sohn setzte den Schlussstrich unter eine innen- wie aussenpolitisch nicht mehr tragfähige Politik. Kār Tukulti Ninurta als sichtbarer Ausdruck einer in den Augen der Opposition verfehlten, wenn nicht frevelhaften Neuorientierung wurde umgehend (?)[204] geschlossen. Es kann sich nicht nur darum gehandelt haben, eine die Kräfte des Landes überfordernde Bautätigkeit zu einem schnellen Ende zu bringen. Das bis dahin Geschaffene ließ ja eine Nutzung als Kultstadt ohne weiteres zu. Es müssen die ideologischen und religiösen Beweggründe, die zur Gründung von Kār Tukulti Ninurta führten, gewesen sein, denen mit Königsmord und Schliessung der Anlage entgegengesteuert wurde. In den Quellen deutet sich an, daß der Kult des Reichsgottes Aššur keinesfalls aus der in jahrhundertelanger Tradition gewachsenen Bindung an die Stadt Assur und das dortige Zentralheiligtum gelöst werden durfte. (...) Das frevelhafte Vorgehen des Tukulti Ninurta I. hat noch späte Folgen gezeitigt: Knapp 200 Jahre später brachte Salmanassar II. Aššur in seinem angestammten Heiligtum ein Sühneopfer dar. Als Grund dafür nannte er die sträfliche Missachtung dieses Tempels durch Tukulti Ninurta I."[205]

---

[203] Vgl. Chronik P IV 9-11 (GRAYSON, Assyrian and Babylonian Chronicles 176).

[204] Dass die Stadt bald nach der Ermordung des Bauherrn aufgegeben wurde, scheint aus dem archäologischen Befund mit hinreichender Deutlichkeit hervorzugehen; vgl. dazu EICKHOFF, Kār Tukulti Ninurta, bes. 34f.

[205] EICKHOFF, aaO. 50f. Zum einschlägigen Text VAT 9895 = KAV Nr. 78 vgl. E. EBELING, Stiftungen und Vorschriften für assyrische Tempel (VIOF 23), Berlin 1954; MENZEL, Assyrische Tempel (Anm. 193) II T 23f. EICKHOFFs Feststellung dürfte an die Interpretation

Herrschaftsideologisch und theologisch motiviert, stellte der Bau dieser neuen Stadt *ex nihilo* und die baldige Einstellung des Bauprojekts für Zeitgenossen wie für spätere Generationen nicht zuletzt ein *theologisches* Problem dar!

9.52. Von Tiglatpileser I. bis Tiglatpileser III.

Das Motiv der «einen Rede» (wörtlich: des «einen Mundes») begegnet dann wieder in einer Prismainschrift **Tiglatpilesers I.** (1115-1077a), des bedeutendsten Königs der spätmittelassyrischen Zeit. Formal eine den Göttern gewidmete Bauinschrift, handelt es sich hierbei wiederum nicht um 'Annalen' im eigentlichen Sinne, insofern genaue Zeitangaben mit Ausnahme des zweimal genannten Akzessionsjahres (I 62; VII 71) fehlen; doch werden einzelne Regierungsjahre konsequent durch Wiederholungen des königlichen Namens mit immer neuen Epitheta voneinander abgetrennt.[206] Auch hier findet sich das uns interessierende Motiv in einem Summar am Ende der Kriegsberichte, das Tiglatpilesers Weltherrschaft zusammenfasst:

Tp. I., Prisma[207]

VI 39 *nap-ḫar* 42 *mātāti* (KUR.KUR.MEŠ) *ù mal-ki-ši-na*
"Insgesamt 42 Länder und deren Fürsten,

40 *iš-tu e-bir-ta-an* ^{íd}*Za-belban šu-pa-li-i*
von jenseits des Unteren Zab,

---

des Textes durch EBELING anschliessen, die, da eine ausführliche Auseinandersetzung mit ihr bei MENZEL leider fehlt, hier kurz referiert sei: Der Text bezieht sich auf eine Stiftung von "Zedernblut" *ša šalimūte*, was EBELING als "Wiedergutmachung" übersetzt (neutraler AHw III 1148a s.v. *šalimuttu* "eine Tempelabgabe?"). Rs. 35f wird eine lange Liste von spendenbeziehenden Götterkapellen im Aššur-Tempel mit der Feststellung abgeschlossen [*ša*...*Tukultī*-] *Ninurta aklu ušamšiūni* [...] *ša Kār-Tukultī-Ninurta* "die Tukulti-Ninurta, der Fürst, in Vergessenheit gebracht hatte [zugunsten bzw. beim Bau] von Kar-Tukulti-Ninurta" (so EBELING, aaO. 23). "Die Z. 35...besagt, dass sich Salmanassar seines Gegensatzes zu Tukulti-Ninurta bewusst war. Vielleicht wird hier auch eine Herabsetzung des alten Königs beabsichtigt, insbesondere da er ihm den Titel *šarru* 'König' nicht beilegt. Jedenfalls ist die Erinnerung an das verabscheuungswürdige Benehmen des Fürsten noch so lebendig, dass man ihn hier einer absichtlichen Vernachlässigung göttlicher Privilegien beschuldigen kann. Es ist zu vermuten, dass die betroffene Priesterschaft des Assur-Tempels diese Beurteilung bestärkt und gefördert hat" (ebd. 21).

206 Vgl. BORGER, Einleitung 114.

207 KING, Annals 82-84; vgl. ARI II 15f § 40f.

41 *ši-di ḫur-ša-a-ni ni-su-ti*
fernen Bergländern

42 *a-di e-bir-ta-an* ^{id}*Pu-rat-te*
bis jenseits des Euphrats,

43 ^{kur}*Ḫa-at-te-e ù tâmti* (A.AB.BA) *e-li-ni-ti*
des Landes Ḫatti und des Oberen Meeres

44 *ša ša-la-mu* ^{d}*šam-ši iš-tu rēš* (SAG) *šarrū*(LUGAL)-*ti-ia*
des Sonnenuntergangs, vom ersten Jahr meiner Königsherrschaft

45 *a-di* V *palê*(BAL)-*ia qa-ti lu ik-šud*
bis zu meinem fünften Amtsjahr eroberte meine Hand.

46 *pa-a ištēn* (1-*en*) *ú-še-eš-kin-šu-nu-ti*[208]
Eine Rede (wörtlich: einen Mund) liess ich sie führen.

47 *li-i-ṭi-šu-nu aṣ-bat bilta* (GÚ)
Geiseln nahm ich von ihnen, Tribut

48 *ù ma-da-at-ta elī*(UGU)-*šu-nu ú-kin*
und Abgaben legte ich ihnen auf.

49 (Dies) neben vielen anderen Feldzügen gegen Feinde, **50** die in meinen Sieg(esbericht)en nicht aufgeführt sind.[209] **51** Wo der Boden gut war, in meinen Kriegswagen, (und wo er) beschwerlich war, **52** zu Fuss **53** verfolgte ich sie. Die Füsse der Feinde **54** hielt ich von meinem Lande fern."

Auf diesen Abschluss der Kriegsberichte folgt zunächst eine Schilderung heroischer Jagderfolge des Königs (VI 55-84) und dann, nach der Feststellung, der König habe durch Krieg und Jagd) "jegliche Feindschaft gegen Aššur überwunden" (VI 85), der zu erwartende Baubericht (hier verschiedene Tempelbauten in Assur betreffend). Der Jagdbericht stellt ein ganz neues Element in assyrischen Königsinschriften dar, das von späteren Königen verschiedentlich wiederaufgenommen wurde.[210] Die Einschaltung hat zur Folge, dass dem Motiv der «einen Rede» hier nicht mehr wie in vielen anderen Inschriften die Funktion eines Scharniers zwischen Kriegs- und Baubericht zukommt.

Wiederum in einem Summar begegnet das Motiv dann in den sog. 'Annalen' **Adad-Niraris II.** (911-891a) als Abschluss seines Berichts über mehrjährige Kämpfe gegen Ḫanigalbat:

---

208 Die Zeile fehlt in verschiedenen Exemplaren! Vgl. KING, Annals 83 Anm. 6; R. BORGER, Textkritisches zur Prisma-Inschrift Tiglatpileser's I.: AfO 25 (1974/77) 161-165, hier 164.

209 Übersetzung in Anlehnung an CAD Ḫ 112a s.v. *ḫarrānu* [7.b.] und CAD L 222a s.v. *lītu* [a.2'.].

210 BORGER, Einleitung 129.

AdN. II., 'Annalen'[211]

97 *i-na qí-bit Aš+šur bēli* (EN) *rabî* (GAL) *bēltī*(EN)*-ia ù* ^d^*Ištar* (INNIN) *be-lit qabli* (ŠEN.ŠEN) *ù tāḫāzi* (Mè) *a-lik-at pa-na-at ummānātē*(ÉRIN.MEŠ)*-ia rapšāte* (DAGAL.MEŠ)
"Auf Geheiss Assurs, des grossen Herrn, meines Herrn, und Ištars, der Herrin von Kampf und Schlacht, die an der Spitze meiner grossen Heere voranzieht,

98 *ina* ^iti^*simani* (SIG_4) *ina li-me an-ni-ma* V[212]*-te-šú a-na māt* (KUR) *Ḫa-ni-gal-bat lu a-lik ma-da-tu šá māt* (KUR) *Ḫa-ni-gal-bat*
im Monat Siman, im selben Eponymat, zog ich zum fünften (bzw. siebten) Mal gegen das Land Ḫanigalbat. Tribut des

99 *e-liš ù šap-liš lu am-ḫur māt* (KUR) *Ḫa-ni-gal-bat rapaštu* (DAGAL-tu) *a-na paṭ gim-ri-šá lu a-bíl a-na mi-ṣir mātī*(KUR)*-ia*
oberen und unteren Landes Ḫanigalbat nahm ich entgegen. Das weite Land Ḫanigalbat in seiner ganzen Ausdehnung bezwang ich. Zum Gebiet meines Landes

100 *lu-te-ir ištēn* (1-*en*) *pa-a ú-še-iš-ki-*<*in*>[213]*-šu-nu-ti*
schlug ich es. Eine Rede (wörtlich: einen Mund) liess ich sie führen."

Hier wird das Motiv nicht wie bei Tukulti-Ninurta I. und späteren Königen im Zusammenhang von Weltherrschaftsansprüchen verwendet. Allein das Land Ḫanigalbat ist es, das zur «einen Rede» gezwungen wird. Bedenkt man allerdings die Intensität, mit der Adad-Nirari II. jahrelang (901-896a) gegen dieses Land im Ḫabur-Quellgebiet angekämpft hat, um dem assyrischen Kernland Raum in Richtung des nordsyrischen Korridors zu geben, mag man erahnen, dass der Sieg über Ḫanigalbat für den Assyrer wie ein Unterpfand der Weltherrschaft erscheinen konnte, einer Herrschaft, die Adad-Nirari II. ja – wie alle assyrischen Könige, welche den Titel *šar kibrāt erbetti* "König der vier Weltteile" trugen – nominell beanspruchte.

Gleich mehrfach ist das Motiv der «einen Rede» dann in den Inschriften **Assurnasirpals II.** (883-859a) belegt. Wie bei dessen Vorvorgänger begegnet es zunächst in narrativem Kontext in den 'Annalen' und wird hier in bezug auf die Unterwerfung der Lokalkönige des Landes Zamua im Zagrosgebiet gebraucht:

Anp. II., 'Annalen'[214]

II 46 *ina* u_4*-me-šu-ma šarrāni* (XX.MEŠ-*ni*) *ša māt* (KUR) *Za-mu-a a-na si-ḫir-ti-šu-nu pul-ḫi me-lam-me šá Aš+šur bēltī*(EN)*-ia is-ḫu-pu-šu-nu šēpē*(GÌR.II)*-a iṣ-bu-tu sīsê* (ANŠE.KUR.RA.MEŠ) *kaspu* (Kù.BABBAR) *ḫurāṣu* (GUŠKIN)

[211] SEIDMANN, Die Inschriften Adadnirâris II. (MAOG 9/3), Leipzig 1935, 28f; vgl. ARI II 90 § 433.

[212] Zu "VII" zu korrigieren; vgl. J. SEIDMANN, aaO. 68; SCHRAMM, Einleitung 4.

[213] Vgl. SEIDMANN, aaO. 29 Anm. 5.

[214] KING, Annals 309f; vgl. ARI II 129 § 558.

"Damals, als die Könige des Landes Zamua vom Schreckensglanz Aššurs, meines Herrn, überwältigt wurden (und) meine Füsse ergriffen, Pferde, Silber (und) Gold

47 *am-ḫur mātu* (KUR) *gab-bi-šá pa-a ištēn* (1*-en*) *ú-šá-áš-kin*
nahm ich entgegen.
Das ganze Land liess ich eine Rede (wörtlich: einen Mund) führen."

Meist zielt das Motiv aber ganz unzweideutig auf die Weltherrschaft des assyrischen Königs ab. Besonders bemerkenswert ist die Tatsache, dass das Erzwingen der «einen Rede» durch den assyrischen König nun Eingang in die königliche Titulatur, gewissermassen den zentralsten Bereich der Königsideologie, findet. Eines der Epitheta Assurnasirpals II. lautet:

šá nap-ḫar kiš-šat nišē (UN.MEŠ) *pa-a ištēn* (1*-en*) *ú-šá-áš-ki-nu*
"der die Gesamtheit aller Völker/Menschen eine Rede führen liess"[215].

Ein anderes, in verschiedenen Inschriften belegtes:

šá ina qi-it-ru-ub bēlū(EN)*-ti-šú šarrāni* (XX.MEŠ*-ni*) *ek-du-te la pa-du-te*
ištu (TA) *ṣi-it* ^{d}*šam-ši a-di e-reb* ^{d}*šam-ši pa-a ištēn* (1-*en*) *ú-šá-áš-kín* (var. + *-šú-nu*)
"der durch sein herrscherliches Nahekommen die wilden und schonungslosen Könige von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang eine Rede führen liess"[216].

Das Motiv steht auch in den Inschriften Assurnasirpals II. häufig in Scharnierposition zwischen Kriegs- und Bauberichten. So beschliesst es z.B. in den 'Annalen' (ca. 865-861a[217]) den militärischen Teil und leitet zum Bericht über die Restauration der Hauptstadt Kalḫu über:

Anp. II., 'Annalen'[218]
III 126 Abschluss der Kriegsberichte
III 126-132 Name und Epitheta

127 "Assurnasirpal... **128** der König, der mit der Hilfe Aššurs und Ninurtas, der Götter, seiner Helfer, stets in Geradheit wandelte und befestigte Gebirge und ihm feindliche Fürsten, die Gesamtheit **129** ihrer Länder unter seine Füsse zwang, der stets die Feinde Aššurs oben und unten bekämpfte und Tribut und Abgaben ihnen auferlegte; Assurnasirpal, **130** der mächtige König,...die schonungslose Waffe, welche ihm feindliche Länder umstürzt, bin ich; der im Kampf siegreiche König,

131 *šá-qiš alāni* (URU.URU) *u ḫur-šá-ni a-šá-rid tuk-ma-te šar* (XX) *kib-rat erbetta* (IV*-ta*) *mu-ni-ir a-a-bi-šu mātāti* (KUR.KUR.MEŠ) *dan-na-te ḫur-šá-ni*

---

215 ERAS 275 (als Epithet bisher nur für Assurnasirpal II. belegt!). Die Inschriften führen diesen Titel zwischen den Epitheta *rē'û kibrāt erbetta* "Hirte der vier Weltteile" und *mutêr gimil māt Aššur murappiš miṣir mātīšu* "Rächer Assyriens, der die Grenzen seines Landes ausdehnt" an.

216 ERAS 275f (als Epithet bisher ebenfalls nur für Assurnasirpal II. bezeugt).

217 Vgl. zur Chronologie der Inschriften Assurnasirpals DE FILIPPI, The Royal Inscriptions 25-47; RlA V 322 (J.N. POSTGATE/J.E. READE).

218 KING, Annals 384-387; vgl. ARI II 147 § 590f.

ek-[ṣu]-te[219] *šarrāni* (XX.MEŠ-*ni*) *ek-du-te la pa-du-te ištu* (TA) *ṣi-it*
der Zerstörer von Städten und Bergländern, der Held im Kampf, der König der vier Weltteile, der seine Feinde erschlägt, mächtige Länder, schwer zugängliche Gebirge, wilde und schonungslose Könige vom Aufgang

132 *ᵈšam-ši a-di e-reb ᵈšam-ši ana šēpē*(GÌR.II)*-a ú-šik-ni-šá pa-a ištēn* (1-*en*) *ú-šá-áš-kín*
der Sonne bis Sonnenuntergang zu meinen(!) Füssen gezwungen hat (und) eine Rede führen liess:

III 132ff Baubericht

ᵘʳᵘKal-ḫu maḫ-ra šá ᴵ·ᵈ*Šùl-ma-nu-ašarēdu* (MAŠ) *šar* (XX) *māt* (KUR) *Aš+šur rubû* (NUN) *a-lik pa-ni-a epuš* (DÙ-*uš*)
(...) Die alte Stadt Kalḫu, die Salmanassar, der König von Assyrien, ein Fürst, der mir voranging, gebaut hatte,

133 *ālu* (URU) *šu-ú e-na-aḫ-ma iṣ-lal ana tilli* (DU_6) *u kar-me itûr* (GUR) *ālu* (URU) *šú-ú ana eš-šú-te ab-ni nišē* (UN.MEŠ) *ki-šit-ti qātē*(ŠU)*-ia šá mātāti* (KUR.KUR.MEŠ) *šá a-pi-lu-ši-na-ni šá māt* (KUR) *Su-ḫi māt* (KUR) *La-qi-e*
diese Stadt war verfallen und lag darnieder. Zu einem Ruinenhügel und Schutthaufen war sie verkommen. Diese Stadt baute ich neu auf. Leute, die meine Hand erbeutet hatte, aus den Ländern, die ich erobert hatte: aus dem Lande Suḫi, dem Lande Laqê

134 *ana si-ḫir-ti-šá āl* (URU) *Sir-qu šá ni-bir-ti* ⁱᵈ*Pu-rat māt* (KUR) *Za-mua-a ana paṭ gim-ri-šá šá Bīt*(É)*-A-di-ni u* ᵏᵘʳ*Ḫat-ti u šá* ᴵ*Li-bur-na/Lu-bar-na* ᵏᵘʳ*Pa-ti-na-a-a al-qa-a ina libbi* ($ŠAG_4$) *ú-šá-aṣ-bit*
in seinem Umfang, der Stadt Sirqu jenseits des Euphrats, des Landes Zamua in seiner ganzen Ausdehnung, aus Bit-Adini und dem Lande Ḫatti und (Leute) von Liburna von Pattina, nahm ich (und) siedelte (sie) darin an."

(...)

Die Inschrift schliesst:

136 (...) *dūr*(BÀD)*-šu ar-ṣip ištu* (TA) *uššī*($UŠ_8$)*-šu a-di taḫ-lu-bi-šu ar-ṣip ú-šak-lil*
"(...) Ihre Mauer führte ich auf. Von ihrem Fundament bis zu ihrer Zinne führte ich (sie) auf und vollendete ich (sie)."

Eine entsprechende Passage findet sich schon in der frühen sog. 'Stadtmauerinschrift' von Kalḫu (875a?)[220]:

Anp. II., 'Stadtmauerinschrift'[221]
Vs. 32 Abschluss der Kriegsberichte
Vs. 32ff Name und Epitheta

---

219 Vgl. SCHRAMM, Einleitung 29.

220 Zu dieser vgl. SCHRAMM, Einleitung 43f; ARI II 167 Nr. 14.

221 KING, Annals 183ff; J.N. POSTGATE, The Governor's Palace Archive (CTN 2), Hertford 1973, 211f.

Rs. 3-6 Motiv der «einen Rede»[222]
Rs. 6ff Baubericht

Eine Parallele findet sich auch noch in der späten sog. 'Standardinschrift' (ca. 864-859a). Auch dort nimmt das Motiv der «einen Rede» die Scharnierposition zwischen Kriegs- und Baubericht ein:

Anp. II., 'Standardinschrift'[223]

11f Abschluss der Kriegsberichte

12-14 Name und Epitheta

12 "Assurnasirpal...13...der Hirte (und) Beschützer der (vier) Weltteile, der König, der auf das Geheiss seines Mundes Berge 14 und Meere zur Auflösung bringt,

(14) *šá ina qi-it-ru-ub bēlū*(EN)*-ti-šú šarrāni* (XX.MEŠ*-ni*) *ek-du-te la pa-du-te ištu* (TA) *ṣi-it* ᵈ*šam-ši a-di e-reb* ᵈ*šam-ši pa-a ištēn* (1*-en*) *ú-šá-áš-kín*
der durch sein herrscherliches Nahekommen die wilden und schonungslosen Könige von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang eine Rede führen liess:[224]

14ff Baubericht

(14) ᵘʳᵘ*Kal-ḫu*

15 *maḫ-ra-a ...*
Die alte Stadt Kalḫu usw.

(...)

17 (...) *ina lib-bi ú-šá-aṣ-bit tilla* (DU_6) *la-be-ru lu-ú ú-na-ki-ir* (...)
(...) siedelte (sie) darin an. Den alten Ruinenhügel verwandelte ich (...).

18 (...) *ekal* (É.GAL) ᵍⁱˢ*e-ri-ni ekal* (É.GAL) ᵍⁱˢ*šurmēni* (ŠUR.MÌN) *ekal* (É.GAL) ᵍⁱˢ*dáp-ra-ni ekal* (É.GAL) ᵍⁱˢ*taskarinnē* (TÚG.MEŠ) *ekal* (É.GAL) ᵍⁱˢ*mes-kan-ni ekal* (É.GAL) ᵍⁱˢ*bu-uṭ-ni u* ᵍⁱˢ*tar-pi-ʾi*
(...) Einen Palast aus Zedernholz, einen Palast aus Zypressenholz, einen Palast aus Wacholderholz, einen Palast aus Buchsbaumholz, einen Palast aus Sissooholz, einen Palast aus Pistazien- und Tamariskenholz

19 *a-na šu-bat šarrū*(XX)*-ti-ia a-na mul-ta-aʾ-it bēlū*(EN)*-ti-ia šá da-ra-(a)-te ina lib-bi ad-di ú-ma-am šadê*(KUR.MEŠ*-e*) *u tâmāti* (A.AB.BA.MEŠ) *šá* ⁿᵃ⁴*pi-li peṣê* (BABBAR*-e*)
als meine königliche Residenz zu meiner immerdauernden herrschaftlichen Musse errichtete ich darin. Getier der Berge und der Meere aus weissem Kalkstein

---

222 Einen Paralleltext, der mit Z. 6a (Motiv der «einen Rede») aufhört, teilte E.A. SPEISER mit: A Foundation-Box from Tell Abu-Maria in Iraq: Art and Archaeology 30 (1930) 190f.

223 KING, Annals 218-221; DE FILIPPI, The Royal Inscriptions 12-14; vgl. ARI II 166f § 652f.

224 Verschiedene Exemplare des Textes enden an dieser Stelle; vgl. KING, Annals 219 Anm. 3.

20 *u* $^{\text{na4}}$*pa-ru-te ēpuš* (DÙ-*uš*) *ina bābāti*(KÁ.MEŠ)-*šá ú-še-zi-iz ú-si-im-ši ú-šar-riḫ-ši si-kát kar-ri siparri* (ZABAR.MEŠ) *al-me-ši* ^{giš}*dalāti* (IG.MEŠ) ^{giš}*e-ri-ni* ^{giš}*šurmēni* (ŠUR.MÌN)
und Alabaster fertigte ich an (und) stellte sie in seinen Toren auf. Ich schmückte ihn prächtig aus, mit Knaufnägeln aus Bronze dekorierte ich ihn rundherum. Türen aus Zedern-, Zypressen-,

21 ^{giš}*dáp-ra-ni* ^{giš}*mes-kan-ni ina bābāti*(KÁ.MEŠ)-*šá ú-ri-ti kaspu* (KÙ.BABBAR.MEŠ) *ḫurāṣu* (GUŠKIN.MEŠ) *annaku* (AN.NA.MEŠ) *siparru* (ZABAR.MEŠ) *parzillu* (AN.BAR.MEŠ) *kišitti* (KUR-*ti*) *qāti*(ŠU)-*ia šá mātāti* (KUR.KUR.MEŠ)
Wacholder- (und) Sissoo-Holz setzte ich in seinen Toren ein. Silber, Gold, Zinn, Bronze, Eisen, was meine Hand erbeutet hatte von den Ländern,

22 *šá a-pi-lu-ši-na-ni a-na ma-a*ʾ*-diš al-qa-a ina lìb-bi ú-kín*
die ich erobert hatte, nahm ich in Menge und häufte es darin auf."

Der prächtige Palast, in dem das Raubgut aus den unterworfenen Gebieten aufgehäuft wird, ist Ausdruck jener Weltherrschaft des assyrischen Königs, die der Text rhetorisch durch das Motiv des «einen Mundes» signalisiert.[225]

Das Motiv ist dann wieder in den 'Annalen' (Serie B[226]) **Tiglatpilesers III.** (745-727a) belegt, wiederum in der vertrauten Scharnierposition, und hier zudem mit einem Bauprojekt verbunden, das den Namen des Königs trägt, Dur-Tukulti-apil-Ešarra. Die Passage bildet den Abschluss der Berichterstattung über das erste Regierungsjahr, das Tiglatpileser zu Kämpfen gegen Aramäer im babylonischen Raum (u.a. nach Dur-Kurigalzu und Sippar) führte:

Tp. III., 'Annalen' (B)[227]

16 (...) *nišē* (UN.MEŠ) *da-ad*]-*mē*[228] *šu-a-tu-nu ša áš-lu-la*

---

[225] Dieses aus dem zitierten Text gewonnene Fazit liesse sich anhand des Raumprogramms und der Dekoration des Palastes zusätzlich konkretisieren. Vgl. dazu bes. READE, Ideology and Propaganda, passim; DERS., Narrative Composition 57-64; I.J. WINTER, Royal Rhetoric and the Development of Historical Narrative in Neo-Assyrian Reliefs: Studies in Visual Communication 7/2 (1981) 2-38; DIES., The Program of the Throneroom of Assurnasirpal II, in: P.O. HARPER/H. PITTMAN, eds., Essays on Near Eastern Art and Archaeology in Honor of CH.K. WILKINSON, New York 1983, 15-31; GESUATO, Il palazzo neo-assiro 261-266.

[226] Vgl. H. TADMOR, Introductory Remarks to a New Edition of the Annals of Tiglath-Pileser III: PIASH 2 (1967) 168-187, bes. 178f.185; SCHRAMM, Einleitung 128.

[227] ROST, Die Keilschrifttexte Tiglat-Pilesers III. 4-7; Pl. XIf; vgl. ARAB I 270 § 764f. Die Ergänzungen stammen weitgehend von ROST; die eckigen Klammern zeigen an, wie weit mir der Textbestand auf den Photographien erkennbar ist (R.D. BARNETT/M. FALKNER, The Sculptures of Aššur-naṣir-apli II, Tiglath-Pileser III, Esarhaddon, from the Central and South-West Palaces at Nimrud, London 1962, bes. Pl. XCI [Relief 35]). Herrn Prof. M. WEIPPERT (Heidelberg) danke ich für die Überlassung seiner Bearbeitung dieses Textes.

[228] Oder UN.M]EŠ!? (*nišē*) *šu-a-tu-nu* "jene Menschen" (Vorschlag Prof. M. WEIPPERT).

"Die Menschen jener Ortschaften, die ich deportiert hatte,

17 [...? *pān* (IGI) *pāḫat* (NAM) ^{lú}*Tur*]*-ta-ni pān* (IGI) *pāḫat* (NAM) ^{lú}*nagir ekalli* (NÍMGIR.É.GAL) *pān* (IGI) *pāḫat* (NAM) ^{lú}GAL.KAŠ.[LUL (*rab šāqê*) (...?) *pān* (IGI) *pāḫat* (NAM)] ^{kur}*Ba-ar-ḫa-zi-iá pān* (IGI) *pāḫat* (NAM) ^{kur}*Ma-za-mu-a*

...in der Provinz des Turtannu, in der Provinz des Palastvorstehers, in der Provinz des Rab-šaqê, in der Provinz Barḫazia, in der Provinz Mazamua,

18 [*pān* (IGI) *pāḫat* (NAM) ...*-is*] *ú-še-šib pa-a ištēn* (1-*en*!) *ú-šá-áš-kín-šu-nu-ti it-ti nišē* (UN.MEŠ) [*māt* (KUR) *Aš+šur am-nu-šú-nu-ti n*]*i-ir-ri Aš+šur bēlī*(EN)*-ia ki-i š*[*á áš-šu-r*]*i*

in der Provinz ... siedelte ich (sie) an. Eine Rede liess ich sie führen. Zu den Leuten von Assyrien zählte ich sie. Das Seil/Joch Assurs, meines Herrn, gleich dem der Assyrer

19 [*i*/*e-mid-su-nu-ti da-á*]*d-me na-du-ú-ti ša ina*! *pe-rek* [*mātī*(KUR)]*-ia ša* [*ina tar-ṣi šarrāni* (XX?.MEŠ*-ni*?) AD.D]A.MEŠ(*abbē*)*-ia ar-bu-*[*tu i*]*l-l*[*i-ku* ...

legte ich ihnen auf. Die aufgegebenen Ortschaften quer durch mein Land, die seit der Zeit der Könige, meiner Väter, verfallen waren,

20 *a-na eš-šu-te aq-šer-ma māt* (KUR) *Aš+šur a-na* [...

stellte ich von neuem wieder her, und das Land Assyrien ...

21 *ālu* (URU) *ēpuš* (DÙ*-uš*) *ekallu* (É.GAL) *mu-šab šarrū*(LUGAL)-[*ti-ia i-na lìb-bi ad-di* ^{uru}*Dūr*(BÀD)-^{I}*Tukultī*(TUKUL)*-apil*(A)-É-šár-ra[229]]

Eine Stadt gründete ich, einen Palast (als) meine königliche Residenz legte ich darin an. Dur-Tukulti-apil-Ešarra

22 *šum*(MU)*-šu ab-bi kakki* (^{giš}TUKUL) *Aš+šur bēlī*(EN)*-ia i-*[*na lìb-bi ar-me nišē* (UN.MEŠ) *mātāti* (KUR.KUR) *ki-šit-ti qātē*(ŠU.II)*-ia ina lìb-bi ú-še-šib pa-a ištēn* (1-*en*) *ú-šá-áš-kín-šu-nu-ti*][230]

nannte ich ihren Namen. Das Symbol Aššurs, meines Herrn, legte ich darin nieder. Menschen aus den Ländern, die meine Hände erobert hatten, siedelte ich darin an. (Eine Rede liess ich sie führen.)?

23 *it-ti nišē* (UN.MEŠ) *māt* (KUR) *Aš+šur am-nu-šu-nu-ti ṣalam* (ALAM) [*šarrū* (LUGAL)*-ti-ia i-na lìb-bi ul-ziz a-na si-mat li-i-ti u da-na-ni*]

Zu den Leuten von Assyrien zählte ich sie. Eine Stele meiner Königsherrschaft (bzw. meine königliche Stele) stellte ich darin auf: entsprechend meines Triumphs und meiner Macht,

24 *ša i-na zik-ri Aš+šur bēlī*(EN)*-ia eli* (UGU) *mātāti* (KUR.KUR) *áš-*[*kun* ...

die ich im Namen Aššurs, meines Herrn, über die Länder errungen habe, errichtete ich (sie)..."

---

[229] Zur Ergänzung vgl. ROST, Die Keilschrifttexte Tiglat-Pilesers III. 7 Anm. 1; ihm folgt ARAB I 270 § 765.

[230] Die unterstrichene Ergänzung (auf Anregung von Prof. M. WEIPPERT) ist wegen der hier bestehenden grossen Lücke natürlich hypothetisch.

Der Text bildet wie gesagt den Abschluss der Berichterstattung über das Akzessionsjahr Tiglatpilesers III. Für dasselbe Jahr berichten die Annalen (Serien A und B) auch von der Gründung der Stadt Kar-Aššur.[231] Auch hier wurde eine königliche Residenz angelegt, auch hier wurde das "Symbol Aššurs" deponiert, und auch hier wurden Kriegsgefangene angesiedelt.[232] Nur die 'Annalen' zum Akzessionsjahr erwähnen die beiden Neugründungen[233], denen demnach in der Folgezeit keine besondere Bedeutung zugekommen zu sein scheint. Immerhin drängt sich aufgrund der Verwandtschaft der zitierten Passage mit entsprechenden Stellen bei Tukulti-Ninurta I., Assurnasirpal II. und Sargon II. (Kriegsbericht, Deportationsnotiz, Motiv der «einen Rede», Baubericht) doch die Vermutung auf, Tiglatpileser III. habe seine neue(n) Residenz(en) als konkreten Ausdruck einer bereits mit der Thronbesteigung beanspruchten Weltherrschaft gründen wollen. Dass der Bau beider Städte gleich im Akzessionsjahr des Königs herrschaftsideologisch motiviert war, geht aus den Annalen deutlich hervor.

Dur-Tukulti-apil-Ešarra ist nach wie vor nicht lokalisiert. Weder der Vorschlag A. OLMSTEADs, die Stadt in Babylonien zu suchen, noch derjenige E. UNGERs, sie mit dem westaramäischen Ḫadatu (*Arslan Taš*) zu identifizieren, haben sich durchsetzen können.[234] Im neuassyrischen Itinerar ADD 1096 (K. 4675), das vom Gebiet von Arzuḫina am Oberlauf des Kleinen Zab am Fuss des Zagrosgebirges (Baqarri, Sarê [*Altin Köprü*], Arzuḫina [*Gök Tepe*]) über Babite, Raddani, Az(a)ri usw. offenbar der Strasse nach Ḫarḫar entlang führt, werden in Z. 26.28.31 Dur-Aššur (*Bakr Awa* im Dijala-Quellgebiet, = Kar-Aššur?) und dann in Z. 40.42 Dur-Tukulti-apil-Ešarra genannt.[235] Letztere Stadt dürfte deshalb entweder weiter in Richtung Ḫarḫar oder, wahrscheinlicher, Dijala-abwärts im Gebiet von Bit-Ḫamban am Fuss des Zagros zu suchen sein.

Der zitierte Text ist für unsere Fragestellung in verschiedener Hinsicht bemerkenswert: zunächst natürlich wegen der (vielleicht gar zweifachen) Verwendung des Motivs der «einen Rede», wobei wiederum die Scharnierposition dieses Motivs zwischen Kriegs- und Baubericht auffällt; dann aber auch wegen der schon bei Assurnasirpal mit dem Motiv verbundenen Deportations- bzw. Wiederansiedlungsnotiz; und schliesslich – im Horizont von Gen 11,1-9* und des Motivs des «Namenmachens» besonders zu beachten – wegen der Verbindung des Motivs der «einen Rede», wie schon bei Tukulti-Ninurta I. und dann noch bei Sargon II., mit dem Bau einer königlichen Residenzstadt, welche den Namen des herrschenden Regenten trug. Die abschliessend ausdrücklich genannte Stelensetzung hebt diesen Aspekt des «Namenmachens» im Zusammenhang mit dem Bau der neuen Residenzstadt noch ganz besonders hervor.

---

231 Vgl. dazu BRINKMAN, Political History of Post-Kassite Babylonia 228ff.

232 ROST, Keilschrifttexte Tiglatpilesers 2f Z. 8-11; vgl. ARAB I 269f § 763.

233 Vgl. PARPOLA, Neo-Assyrian Toponyms 115 und 196.

234 Vgl. auch BRINKMAN, Political History Anm. 1447.

235 A. FADHIL, Studien zur Topographie und Prosopographie der Provinzstädte des Königreichs Arrapḫe. Fünfzig ausgewählte URU-Toponyme (BaghF 6), Mainz 1983, 76-78 (Hinweis Prof. K. DELLER [Heidelberg]; der ausserordentlich wichtige Beleg fehlt bei PARPOLA, aaO.!).

9.53. Sargon II. und Dur-Šarrukin

Das Motiv der «einen Rede» hat sich in den bisher zitierten Texten bereits als ein typisches Motiv assyrischer (Welt-)Herrschaftsrhetorik erwiesen. Die letzten Belege für seine positive Verwendung finden sich in Inschriften Sargons II. (721-705a), und zwar im Zusammenhang mit dessen ca. 717a durch Landkauf und Planierungsmassnahmen eingeleiteten, aber erst ca. 715a in grösserem Umfang begonnenen Bau der neuen Hauptstadt Dur-Šarrukin.[236] Die uns interessierende Passage ist in jeweils identischem Wortlaut in vier synchron-summarischen Inschriften enthalten, von denen zwei, die sog. Zylinderinschrift und die Bronzeinschrift, aus der Anfangszeit der Bauarbeiten (ca. 713/2a) stammen dürften[237], während die beiden anderen, da sie bereits auf die Einweihungsfeierlichkeiten von 706a[238] zurückblicken, in die letzten zwei Jahre der Regierung Sargons datieren müssen. Ausführlich zitiert sei hier zunächst die ältere 'Zylinderinschrift':

Sg. II., Zylinder (*Ḫorsābād*)[239]

Z. 1ff Name und Epitheta
Z. 12ff Kriegsabschnitt: Übersicht über Eroberungen in aller Welt
Z. 34ff Friedensabschnitt: Siedlungs- und Kanalbauten, Heilszeit für Assyrien (bes. Nahrung im Überfluss und niedrige Preise)
Z. 43ff Bau von Dur-Šarrukin als Kult- und königliche Residenzstadt[240]

43 *ur-ru ù mu-šu a-na e-peš āli* (URU) *šá-a-šu ak-pu-ud si-ma-ak* ^{d}*Šamaš* (UTU) *dajjānu* (DI.KUD) *rabû* (GAL) *ilāni* (DINGIR.MEŠ) *rabûti* (GAL.MEŠ) *mu-šak-šid ir-nit-ti-ia qer-bu-uš-šu šu-ub-nu-u aq-bi-ma*
"Tag und Nacht plante ich, diese Stadt[241] zu gründen; ein Heiligtum (für) Šamaš,

---

[236] Zum Einsatz von Deportierten bei diesem Bauprojekt vgl. überblickshalber ARAB II 24 § 48; 37 § 72; 42 § 83; 50 § 98; 52 § 99; 54 § 102. Zu Problemen der Arbeitsorganisation vgl. J.N. POSTGATE, Employer, Employee and Employment in the Neo-Assyrian Empire, in: M.A. POWELL, ed., Labor in the Ancient Near East (AOS 68), New Haven(Conn. 1987, 257-270, bes. 266f.

[237] Zur Datierung der 'Zylinderinschrift' vgl. TADMOR, The Campaigns of Sargon 36 mit Anm. 124.

[238] Vgl. TADMOR, ebd. 97.

[239] LYON, Keilschrifttexte Sargon's 7-12.34-39; WINCKLER, Die Keilschrifttexte Sargons Bd. II Taf. 43; vgl. ARAB II 63 § 119.122. Vgl. auch die jüngste Bearbeitung des Paralleltextes von Saal XIV bei SPIECKERMANN, Juda unter Assur 317f.

[240] In Z. 45f begegnet das Motiv der 'heroischen Erstmaligkeit', das wir schon bei Jaḫdunlim (S. 390) angetroffen haben: die neue Hauptstadt wird an der Stelle der Ortschaft Magganubba gegründet, "deren Ort unter den 350 Vorgängerfürsten keiner berührt" haben soll.

[241] Beachte, dass in dieser frühen Inschrift die Stadt nie mit ihrem Namen genannt wird!

den Oberrichter der grossen Götter, der mich meinen Kampfeswunsch erreichen liess (d.h. mir zum Sieg verholfen hatte), darin bauen zu lassen ordnete ich an."

(...)

49 *a-na šu-[šu-ub āli* (URU) *šá-a-šú zuq-qú-ur* (BÁRA.]MAḪ-*ḫe* (*paramaḫē*) *ad-ma-an ilāni* (DINGIR.MEŠ) *rabûti* (GAL.MEŠ) *ù ekallāti* (É.GAL.MEŠ) *šu-bat be-lu-ti-ia ur-ra u mu-šá ak-pu-ud az-kir-ma e-pe-su aq-bi*
"Diese Stadt bewohnen zu lassen, die Heiligtümer, die Wohnstätten der grossen Götter und meine königlichen Wohnpaläste zu erhöhen, plante (und) sprach ich Tag und Nacht, und seine Ausführung ordnete ich an."

(...)

Z. 72-74 Motiv der «einen Rede»

72 *ba-ʾu-lat ar-ba-ʾi lišānu* (EME) *a-ḫi-tu at-mé-e la mit-ḫur-ti a-ši-bu-te šadê* (KUR-*e*) *ù māti* (KUR) *mala ir-te-ʾu-ú nūr* (ZÁLAG) *ilāni* (DINGIR. MEŠ) *bēl* (EN) *gim-ri*
"Untertanen aus den vier (Himmelsrichtungen mit jeweils) fremder Sprache, Rede ohne Harmonie, die Berg(e) und Flachland bewohnen, soviele das Licht der Götter, der Herr der Gesamtheit (= Šamaš), hütet,

73 *ša i-na zi-kir* ^{d}*A-šur bēlī*(EN)-*ia i-na mi-ziz ši-bir-ri-ia áš-lu-la pa-a ištēn* (1-*en*) *ú-šá-áš-kin-ma ú-šar-ma-a qé-reb-šu*
die ich auf Geheiss Aššurs, meines Herrn, im Zorn meines Szepters (bzw. mit meinem zornigen Szepter) erbeutet hatte, liess ich eine Rede führen (wörtlich: einen Mund setzen) und liess sie darin (d.h. in Dur-Šarrukin) Wohnung nehmen.

74 *mārʾē* (DUMU.MEŠ) *māt* (KUR) *Aš+šur*^{ki} *mu-du-te i-ni ka-lam-ma a-na šu-ḫu-uz ṣi-bit-te pa-laḫ ili* (DINGIR) *ù šarri* (LUGAL) ^{lú}*ak-li* ^{lú}*šá-pi-ri ú-ma-ʾi-ir-šú-nu-ti*
Einwohner des Landes Assyrien, die über alle Kenntnisse verfügen, habe ich zur Unterrichtung (der angesiedelten Deportierten) in (bestimmten) Tätigkeiten (und) in der (rechten) Furcht von Gott und König als Aufseher (und) Ausbildner eingesetzt.

75 *ilāni* (DINGIR.MEŠ) *a-ši-bu-te šamê* (AN-*e*) *erṣetim* (KI-*tim*) *ù āli* (URU) *šá-a-šu qí-bi-ti im-gur-u-ma e-peš āli* (URU) *ù šul-bur qir-bi-šú iš-ru-qu-in-ni a-na da-riš*
Die Götter, die Himmel (und) Erde und diese Stadt bewohnen, begünstigten meinen Willen, und den Bau der Stadt und das Alternlassen in ihrem Innern schenkten sie mir für ewige Zeiten."

In Z. 76f schliesst die Inschrift mit einer kurzen Fluchformel.

Hier findet sich das Motiv der «einen Rede» nicht mehr in Scharnierposition zwischen Kriegs- und Baubericht, sondern in einem diesen beiden nachgeordneten Abschnitt als deren sachlich konsequente Fortsetzung: die durch Eroberungen militärisch errungene Weltherrschaft und mit Sargons zivilisatorischen Anstrengungen angebrochene Heilszeit finden beide im Bau von Dur-Šarrukin einen symbolisch prägnanten Ausdruck. Die Weltherrschaft spiegelt sich real in der Ansiedlung verschiedenster Völker in der neuen Hauptstadt sowie in deren erzwungener Assyrianisierung. Auch in dieser Passage bringt das Motiv der «einen Rede» ganz klar den Weltherrschaftsanspruch des assyrischen Königs zum Ausdruck. Als Abschluss des langen Friedensabschnitts, der im Bau von Dur-Šarrukin kulminiert, trägt die Passage zudem deutliche Heilszeit-

Konnotationen; die Vielvölkerstadt der «einen Rede» ist Symbol einer durch den König im 'Frieden' geeinten und geordneten Welt.

Für unser Thema von besonderem Interesse ist die Tatsache, dass hier – in einer, soweit ich sehe, singulären Verbindung – das Motiv der «einen Rede» im Gegensatz zur faktischen Vielsprachigkeit der Völker der Welt steht.[242] Die durch die Macht des assyrischen Königs erzwungene «eine Rede» der Deportierten steht antithetisch zur faktischen Vielsprachigkeit "ohne Harmonie" der Völker, ja sie stellt – herrschaftsideologisch gesehen – geradezu deren Aufhebung dar. Die Überwindung der Vielsprachigkeit der Völker "ohne Harmonie" durch deren Ansiedlung in der neuen Hauptstadt und die Einübung in die den assyrischen Göttern wie dem assyrischen König loyale «eine Rede» ist ein konstitutiver Bestandteil der mit der Regierung Sargons angebrochenen Heilszeit.[243]

Berühmt ist die zitierte Passage wegen des Hinweises auf die in Z. 74 angesprochenen 'Umerziehungsmassnahmen', denen die Deportierten in Dur-Šarrukin offenbar unterzogen wurden. H. SPIECKERMANN hat den Text an den Anfang seiner Ausführungen über religionspolitische Massnahmen der Assyrer gegenüber besiegten Völkern gestellt; er sieht hier "religionspolitische Pressionen" der Assyrer gegenüber den Deportierten angedeutet.[244] Umgekehrt betont M. COGAN nur eine ökonomische Bedeutung:"For the citizens of Assyria, to revere god and king meant bearing the burden of taxation for both royal and temple needs."[245] Letzteres dürfte zwar eine unausweichliche Konsequenz der 'Assyrianisierung' der Deportierten gewesen sein, doch wird der ökonomische Sachverhalt eher mit der Wendung "das Joch Aššurs auflegen" (*nīr Aššur emēdu*) umschrieben. Die Formulierung *ana šūḫuz ṣibitte palāḫ ili u šarri* sollte m.E. weder ökonomisch gepresst noch einseitig religionspolitisch interpretiert werden. Sie gibt inhaltlich relativ wenig her: *šūḫuz ṣibitte* könnte sich evtl. auf handwerklich-professionelle Instruktion beziehen[246]; *šūḫuz palāḫ ili u šarri* setzt voraus, dass für ein adäquates Verhalten der Deportierten in der neuen

---

[242] Zur Entwicklung dieses Themas in den neuassyrischen Königsinschriften und zum konkreten Hintergrund siehe gleich Exkurs 6!

[243] Vgl. hierzu weiter unten 9.75.

[244] Juda unter Assur 318; so schon SH.M. PAUL, Sargon's Administrative Diction in 2 Kings 17:27: JBL 88 (1969) 73-74.

[245] Imperialism and Religion 51; vgl. ebd. 106f (auch zu 2 Kön 17,24ff!).

[246] Vgl. AHw III 1097b s.v. *ṣibittu(m)* [2.] "Arbeitsaufnahme". Da spezialisierte Handwerker ohnehin zu den meistdeportierten Bevölkerungsgruppen gehörten, dürfte an eine Art Umschulung im Hinblick auf die spezifischen Bedürfnisse der Assyrer, zumal des königlichen Hofes, zu denken sein. CAD A/1 180b s.v. *aḫāzu* [9.a.2'.] übersetzt *ṣibittu* allerdings mit "good behaviour", CAD Ṣ 157a s.v. mit "correct behaviour", was *ṣibittu* näher zu *palāḫ ili u šarri* rückt.

Umgebung bestimmte Kenntnisse für den Umgang mit den Göttern bzw. Tempeln erforderlich waren, was ja im Zusammenhang mit der Ansiedlung von Deportierten in Samaria 2 Kön 17,24-28 (Löwenplage wegen inadäquater Verehrung des einheimischen Gottes) ganz analog zum Ausdruck bringt. Bestimmte Verhaltensregeln existierten natürlich auch in bezug auf König und Hof – zumal, wenn man sich, wie in Dur-Šarrukin, auf einer permanenten Grossbaustelle befand.

Die Passage bezieht sich wohl eher auf Instruktionen hinsichtlich bestimmter Verhaltensregeln als auf ein ideologisches Gleichschaltungsprogramm.[247] Dass angesichts des Durcheinanders "ohne Harmonie" von Deportiertengruppen aus allen Teilen des Reiches in Dur-Šarrukin eine gewisse 'Koordination' erforderlich war, kann kaum erstaunen. Im *šūḫuz ṣibitte palāḫ ili u šarri* wird man jedenfalls die konkrete Gestalt zu sehen haben, welche die «eine Rede» in Dur-Šarrukin anzunehmen hatte.

Auf einige weitere interessante Details dieser Inschrift sei noch eigens hingewiesen: Mehr als andere Texte verbindet der Zylinder den Bau von Dur-Šarrukin mit dem sprechenden Namen des Königs (*Šarru-kīn* = "legitimer König" bzw. *Šarru-ukīn* = "er [d.h. Gott, wohl Aššur?] hat den König auf Dauer eingesetzt"[248]), der offenbar eine ideologisch-propagandistische Funktion hatte (es liegen gar Indizien für eine ausgebildete Namensspekulation vor[249]): In Z. 3 wird gesagt, die Götter Aššur und Marduk hätten "den Ruf seines Namens an der Spitze erscheinen lassen" (*zikir šumīšu ušēṣū ana rēšēte*), wodurch vielleicht auf elegante Weise die Usurpation des Thrones legitimiert werden soll.[250] Besonders hervorzuheben sind zwei Passagen, die explizit auf den Namen *Šarru-kīn* Bezug nehmen:"Meinem Namen entsprechend (*kīma zikir šumīja*), mit dem die grossen Götter mich benannt haben, Recht und Gerechtigkeit zu wahren, die Machtlosen zu regieren, die Schwachen nicht zu schädigen" (Z. 50), habe Sargon die Ein-

---

247 Beachte allerdings die Vermutung von B. ODED, die Ansiedlung von Kriegsgefangenen in den assyrischen Grossstädten habe u.a. dazu gedient "to provide a counterweight to local urban elements hostile to the king" (Mass Deportations 48).

248 Im folgenden wird der Einfachheit halber nur noch die erste, gebräuchlichere Lesart *Šarru-kīn* verwendet.

249 Vgl. die bekannten Kryptogramme mit Hilfe von astrologischen Symbolen: J.E. READE, Assyrian Architectural Decoration: Techniques and Subject-Matter: BaghM 10 (1979) 17-49, hier 45f.

250 In der Regel nimmt man an, dass Sargon als Usurpator durch einen Staatsstreich an die Macht kam. Die Quellenlage erlaubt allerdings keinen sicheren Schluss. Die Babylonische Chronik (I 29-31) meldet für den Thronwechsel keine Besonderheiten (GRAYSON, ABC 73). Hauptindiz für die Usurpationshypothese ist die Tatsache, dass Sargon in seinen unzähligen Monumentalinschriften nie seine Filiation angibt. Nur eine einzige Inschrift auf einem Siegel unbekannter Herkunft bezeichnet ihn als Sohn Tiglatpilesers III. (E. UNGER, Sargon II. von Assyrien, der Sohn Tiglatpilesers III. [Istanbul Asariatika Müzelerinesryati 9], Istanbul 1933, bes. 16f; vgl. E. WEIDNER, Kleine Mitteilungen: AfO 9 [1934] 79). Möglich ist, dass er einer nicht thronfolgeberechtigten Seitenlinie entstammte. Jedenfalls verrät sein Thronname einen besonderen Legitimationsbedarf.

wohner von Magganubba nicht einfach enteignet, sondern ihnen für ihre Grundstücke finanzielle Entschädigung bzw. Ersatzgrundstücke gegeben. Und die Masse für die idealtypisch quadratisch angelegte Stadtmauer (16 280 Ellen) seien *nibīt šumīja* "(entsprechend der?) 'Nennung' meines Namens" bestimmt und abgemessen worden (Z. 65).[251] Das gewaltige Bauprojekt und der sprechende Name des Königs sind hier demnach auf ganz besondere Weise miteinander verknüpft.

Es ist dies nicht der Ort, im Detail auf die Baugeschichte und die einzelnen Bauten von Dur-Šarrukin einzugehen. Nur eine – im Horizont von Gen 11,1-9* auffällige – Besonderheit der riesigen Anlage soll kurz angesprochen werden: Wie gesagt wurde die Stadt (wie schon Jahrhunderte früher Kar-Tukulti-Ninurta) idealtypisch über einem quadratischen Grundriss[252] angelegt. Es fällt deshalb ganz besonders auf, dass das Areal der Akropolis nicht in seiner Gesamtheit in den Stadtplan integriert ist: Zum einen sind wie üblich Stadt und Tempelareal durch eine massive Mauer abgetrennt, was der Akropolis einen festungsähnlichen Charakter verleiht.[253] Zum andern aber bilden innerhalb der Akropolis die königlichen Palastanlagen und die Ziqqurrat noch einmal eine gewaltige Baumasse für sich[254], die auf einer mächtigen Terrasse rund 15m über dem Niveau der Stadt und der Tempel liegt und sich zudem über die Stadtmauer hinaus "wie eine Bastion vor die Mauerfront" schiebt – "der Palast muss also aus einiger Entfernung wie über der Stadtmauer schwebend sichtbar gewesen sein".[255] Zur besseren Veranschaulichung sei hier der Arealplan der amerikanischen Ausgräber wiedergegeben (**Abb. 3**).[256]

Eine 'sumerische' Ziegelinschrift aus *Ḫorsābād* formuliert mit prägnanter Konzision die entscheidenden Aspekte des gewaltigen Bauprojekts:

1	ᴵXX-gi-na (*Šarru-kīn*) lugal ki-šár-ra "Sargon, der König der Gesamtheit:	KN + Weltherrschaft
2	uru an-dù ᵘʳᵘbàd-XX-gin (*Dūr-Šarru-kīn*) eine Stadt baute ich. Dur-Šarrukin	Stadt

[251] E. UNGER deutet dies konkret so, dass die Summe der Masszahlen (4 SAR, 3 *nēr*, 1 UŠ, 3 Rohr und 2 Ellen) der Anzahl der für die Schreibung des Königsnamens XX.GI.NA erforderlichen Keile (13) entspreche (RlA II 250b; Altorientalische Symbolik: FuF 7 [1931] 263). Allerdings übergeht diese Rechnung den Determinativ, und abgesehen davon wird der Königsname häufiger ᴵLUGAL.GI.NA geschrieben, was erheblich mehr Keile erfordert.

[252] Genau genommen handelt es sich um ein Trapez (vgl. HEINRICH, Paläste 145); doch dürfte der zugrundeliegende Idealtyp ein Quadrat sein. Die Ecken des 'Quadrats' sind nach den Himmelsrichtungen orientiert. Vgl. z.B. den Plan bei LOUD/ALTMAN, Khorsabad II Pl. 69.

[253] Vgl. LOUD/ALTMAN, aaO. 53f.

[254] Vgl. ebd. 54-56; vgl. auch LEVINE, Cities as Ideology 4-6.

[255] HEINRICH, Paläste 145.

[256] LOUD/ALTMAN, Khorsabad II Pl. 70; HEINRICH, aaO. 147 Abb. 89.

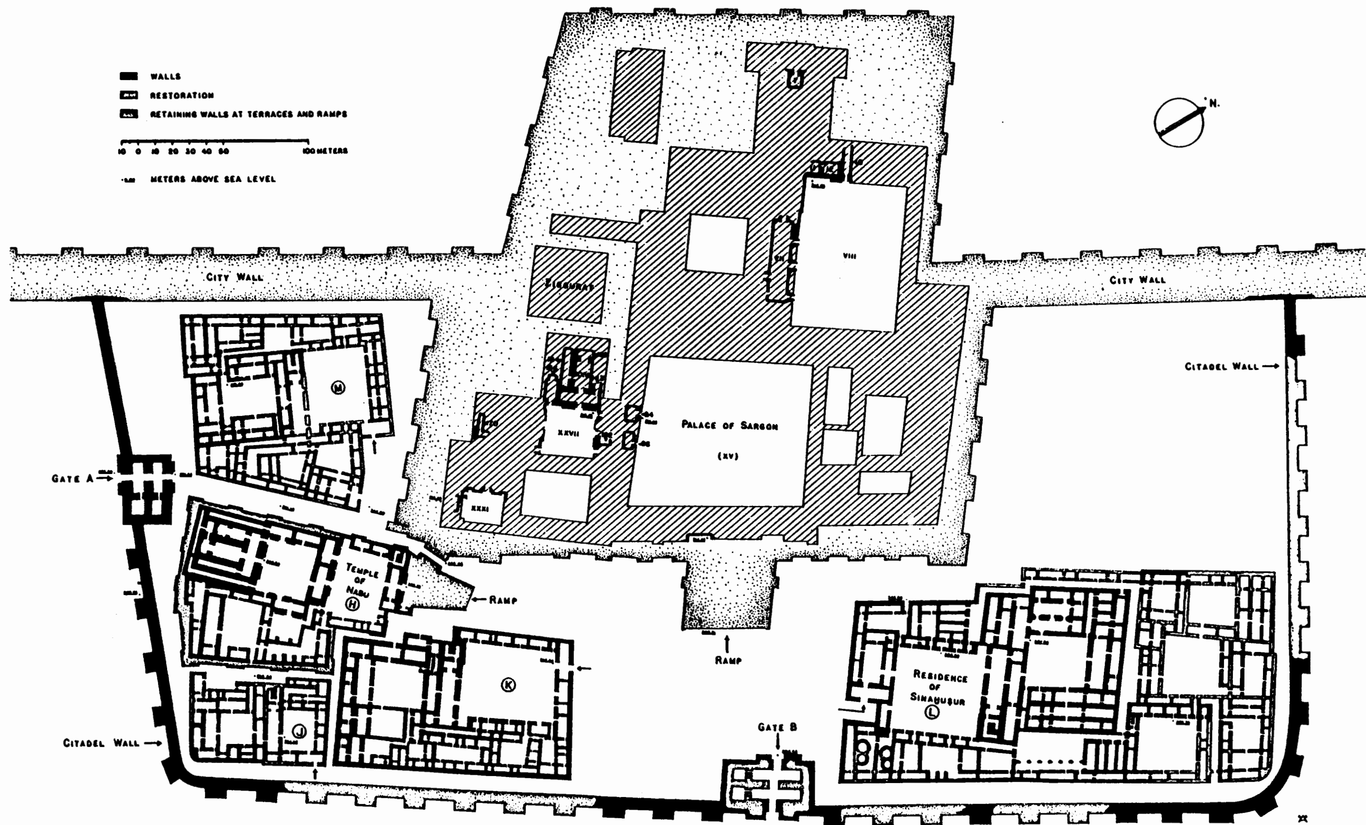


Abb. 3 Detailplan von Palastzitadelle und Stadtmauer von Dur-Šarrukin (HEINRICH, Die Paläste 147 Abb. 89)

3 mu-bi bí-in-sa$_4$-a
nannte ich ihren Namen. — Name Dur-KN

4 é-gal-bi gaba-ri nu-tuk
Einen Palast ohne Rivalen — Palast

5 šà-bi-ta mu-nu-na-dím
baute ich darin."[257]

Vgl. dazu eine akkadische Ziegelinschrift aus dem Thronraum des Palastes:

1 ^{I}*Šarru*(LUGAL)-*kīn*(GI.NA) *šar* (XX) *kiššati* (ŠÚ) *šar* (XX) *māt* (KUR) *Aš+šur*$^{k[i]}$
"Sargon, der König der Gesamtheit, der König des Landes Assyrien:

2 *i-na bi-bil libbī*(ŠAG$_4$)*-ia$_5$ āla* (URU) *ēpuš*(DÙ)-[*ma*]
Aus meinem eigenen Wunsch baute ich eine Stadt.

3 ^{uru}*Dūr*(BÀD)-^{I}*Šarru*(XX)-*kīn*(GI.NA)^{ki} *šum*(MU)*-šú a*[*b-bi*]
Dur-Šarrukin nannte ich ihren Namen.

4 *ekal* (É.GAL) *ta-aṣ-ba-ti šá i-na* [*kibrāt*]
Einen perfekten(?) Palast, der in den vier

5 *arbaʾi* (4-*i*) *lā* (NU) *īšû* (TUK) *ina gabarî/miḫrī*(GABA.RI[258])*-šá* [259]*qé-reb-šú* [*ab-ni*]
Weltteilen keinen Rivalen/nichts Ebenbürtiges hat[260], baute ich darin."[261]

Stadt und Palast sind in diesen Kurzformeln Ausdruck der Weltherrschaft Sargons II., die Stadt zumal durch ihren sprechenden Namen, auf den hinzuweisen keine Bauinschrift unterlässt. Aus eigenem Antrieb (es fehlt auf diesen aus dem

---

[257] WINCKLER, Die Keilschrifttexte Sargons Bd. I 193 Nr. 6; Bd. II Taf. 49 Nr. 6; A. POHL, Le iscrizioni cuneiformi del Museo Vaticano: Rendiconti della Pontificia Academia Romana di Archeologia 19 (1942-1943) 247-254, hier 250f Nr. 17; vgl. ARAB II 67 § 127a. Weitere Literatur in HKL I 632; II 322.

[258] Das Logogramm GABA.RI kann für verschiedene akk. Begriffe stehen, die aber alle die Bedeutungsaspekte "Kopie, Entsprechung, Gegenüber, Rivale" haben. Vgl. zu *gab(a)rû* AHw I 271f; CAD G 1-3; zu *māḫiru* AHw II 584a; CAD M/2 99-101; zu *me/iḫirtu* A AHw II 640; CAD M/2 50-53; zu *me/iḫru* A AHw II 640f; CAD M/2 54-60.

[259] Offenbar liegt in Z. 5 eine Wortvertauschung vor; lies richtig: *ekal taṣbāti šá ina* [*kibrāt*] *arbaʾi lā īšû* GABA.RI-*šá ina qerebšu* [*ab-ni*].

[260] Vgl. *ekallu* (É.GAL) *ša* GABA.RI *lā* (NU) *īšû* (TUK) in den 'Annalen' (A.G. LIE, The Inscriptions of Sargon II, King of Assyria. Part I: The Annals, Paris 1929, 76f,14). Die Phrase, deren Variante bei Sanherib dann zum Namen (*ekal šānina lā īšû* "Palast ohne Rivale") wird, entspricht der bei Sargon häufigen Wendung *šarru ša...malku* GABA.RI-*šu lā ibšû* "der König, dem...kein Fürst ein Rivale (bzw. ebenbürtig) ist" (vgl. CAD G 3b s.v. *gabarû* 2.a; CAD M/2 100 s.v. *māḫiru* [1.c.]).

[261] TH. JACOBSEN in G. LOUD et al., Khorsabad I. Exavations in the Palace and at a City Gate (OIP 38), Chicago 1936, 129; B. MEISSNER, Die französischen und amerikanischen Ausgrabungen in Khorsabad: ZDMG 98 (1944) 28-43, hier 30.

Palast stammenden Ziegeln jeder Hinweis auf göttlichen Auftrag!) zu seinem Ruhm hat der König diese gewaltigen Bauten errichten lassen.[262]

Das architektonische Gesamtbild mit seinem Nebeneinander von Stadt und Palastzitadelle entspricht genau dem, was das hebr. עיר ומגדל zum Ausdruck bringt[263], und die hohe, die Stadmauer überragende Zitadellterrasse, der in der Tat unter den zeitgenössischen Bauwerken Vorderasiens nichts Ebenbürtiges gleichkam, konnte bei ihren Betrachtern zweifellos Gedanken an ein 'himmelhohes' Bauwerk wecken.[264] Die Bauinschriften zeigen, dass dieser Bau Ausdruck eines Weltherrschaftsanspruchs waren – einer Weltherrschaftsideologie, die in den ausführlicheren Inschriften u.a. durch das Motiv der «einen Rede» (wörtlich: des «einen Mundes») ausgedrückt wird. Wenngleich die Korrelation von Texten und archäologisch-architektonischen Befunden nicht unproblematisch ist, drängen sich hier verschiedene Assoziationen zu Gen 11,1-9* («Stadt und Zitadelle», «deren Haupt am Himmel», «Namenmachen», «eine Rede») geradezu auf.

Doch greifen wir nicht vor und kehren wir zurück zum Motiv der «einen Rede» in den Inschriften aus *Ḫorsābād*. Die sog. 'Bronzeinschrift' bietet eine Kurzvariante der oben zitierten 'Zylinderinschrift':

Sg. II., Bronzeinschrift[265]	
Z. 1ff	Name und Epitheta (= 'Zylinder' Z. 1ff)
Z. 13ff	Kriegsabschnitt: Übersicht über Eroberungen in aller Welt (= 'Zyl.' Z. 12ff)
Z. 26ff	Bau von Dur-Šarrukin[266] als Kult- und königliche Residenzstadt (u.a. Namensmass Z. 47 = 'Zylinder' Z. 65)
Z. 49-55	Motiv der «einen Rede» (= 'Zylinder' Z. 72-74)
Z. 55ff	Begünstigungsnotiz und kurze Fluchformel (= 'Zylinder' Z. 75-77)

In einem etwas anderen Kontext findet sich der oben zitierte Passus mit dem Motiv der «einen Rede» in der 706/5a edierten sog. 'Prunkinschrift' aus Saal XIV[267]:

262 Auch bei diesem Palast sind Raumprogramm und Reliefdekoration Ausdruck des Weltherrschaftsanspruchs des Königs: vgl. READE, Ideology and Propaganda, passim; DERS., Narrative Composition 78-86; DERS., The Architectural Context of Assyrian Sculpture: BaghM 11 (1980) 75-87, bes. 85-87; GESUATO, Il palazzo neo-assiro 267-271.

263 Siehe dazu oben 8.3.

264 Siehe dazu oben 5.32. und 8.4.

265 LYON, Keilschrifttexte Sargon's 20-22; 48-51; WINCKLER, Die Keilschrifttexte Sargons Bd. II Taf. 42; vgl. ARAB II 56f § 107-109.

266 Die Stadt wird hier nun im Gegensatz zur 'Zylinderinschrift' mit Namen genannt!

267 Vgl. zu deren Rekonstitution F.H. WEISSBACH, Zu den Inschriften der Säle im Palaste Sargon's II. von Assyrien: ZDMG 72 (1918) 161-185, bes. 175-177.

Sg. II., Saal XIV

Z. 1ff Besitzangabe (É.GAL) mit Name und Epitheta
Z. 6ff Übersicht über Eroberungen in aller Welt
Z. 27ff Bau von Dur-Šarrukin als Kult- und königliche Residenzstadt

27 *i-na u₄-me-šu-ma i-na te-[né-še-ti] na-ki-re ki-[šit-ti qātē*(ŠU.II)*-ia*]
"Damals: mit Hilfe der feindlichen Menschen, die meine Hände erobert hatten,

28 *i-na šēpē* (GÌR.II) *šad* (KUR) *Mu-us-ri e-li-nu Ninâ*(NINA)[ki] *ki-i ṭe-em* [*ili* (DIN=GIR)*-ma i-na bi-bil lìb-bi-ia āla* (URU) *ēpuš*(Dù-*uš*)*-ma* [uru]*Dūr*(BàD)-[I]*Šarru*(XX)-*kīn*(GIN) *az-ku*]*-ra ni-bit-su* (...)
am Fusse des Berges Musri oberhalb von Ninive baute ich nach göttlicher Anweisung und nach meinem entschiedenen Wunsch eine Stadt und nannte ihren Namen Dur-Šarrukin. (...)"[268]

Z. 28-49 Details zu den verschiedenen Bauten von Dur-Šarrukin

Z. 49-52 Motiv der «einen Rede»[269]

Die Inschrift fährt dann mit einer Berichterstattung über den Einzug Aššurs und der übrigen grossen Götter in die Tempel sowie über die Einweihung der neuen Hauptstadt in Gegenwart der "Fürsten der vier Weltteile" und der assyrischen Oberschicht fort und formuliert anschliessend den Wunsch, Aššur möge der Stadt und dem darin residierenden König gnädig sein. Auch diese Passage sei hier zitiert, da sie symptomatisch ist für die mit dem Bau von Dur-Šarrukin verbundene Weltherrschaftsideologie, aber auch für ideologische Verschiebungen gegenüber der ersten Bauphase:

69 (...) *āla* (URU) *u ekalla* (É.GAL) [*šá*]*-a-*[*tu i/ú-t*]*u-ut*
(...) "Diese Stadt und Palast[270], erlesener Gegenstand

70 *kun lìb-bi-ia* [d]*Aš+šur ab* (AD) *ilāni* (DINGIR.MEŠ) *i-na nu-um-mur*
meiner 'Herzenstreue': Aššur, der Vater der Götter, möge sie (Pl.)
mit der gleissenden Helligkeit

71 *bu-ni-šú ellūte* (Kù.MEŠ) *ki-niš lip-pa-lis-ma a-na u₄-me ru-qu-ti*
seines heiligen Antlitzes beständig anschauen und bis in ferne Tage

72 *liq-ba-a a-šab-šú-un i-na pi-i-šú el-li*
anordnen, dass sie bewohnt würden; in seinem heiligen Mund

---

268 WEISSBACH, aaO. 180f; BOTTA/FLANDIN, Monument IV Pl. 160; WINCKLER, Die Keilschrifttexte Sargons Bd. I 88f,65; Bd. II Taf. 27 Nr. 57; Taf. 29 Nr. 61; vgl. ARAB II 42 § 83.

269 WEISSBACH, aaO. 182-185; BOTTA/FLANDIN, aaO. IV Pl. 161; III Pl. 67; WINCKLER, aaO. I 94f,86-89; II Taf. 29 Nr. 62; Taf 25 Nr. 53; vgl. auch ARAB II 44 § 86. Jüngste Bearbeitung durch SPIECKERMANN, Juda unter Assur 317f. Abgrenzungsvorschlag für Z. 51: *...áš-lu-la pa*]*-a̱ ištēn* (1-*en*)[!] [*ú-šá-áš-kin-ma*][!?] *ú-*[*šar-ma-a...* (lies BOTTA/FLANDIN, Monument Pl. 161 Z. 11 UD.AM als A.1.EN).

270 Eine Art Hendiadys (vgl. hebr. עיר ומגדל)!

73 *liš-[šá]-kín-ma* ^{d}*šēdu* (ALAD) *na-ṣi-ru ilu* (DINGIR) *mu-šal-li-mu im-mu*
sei es beschlossen. Der wachende Schutzgeist (und) der heilwirkende Gott mögen Tag

74 *ù mu-šu qé-reb-šú-un liš-tap-ru-ma a-a ip-par-ku-ú*
und Nacht darin walten und nie weichen

75 *i-da-šú-un qí-bi-tuš-šu mal-ku ba-nu-šú-un ši-bu-tam lil-lik*
von ihrer (Pl.) Seite. Auf sein Geheiss möge der Fürst, der sie (Pl.) gebaut hat, zu hohem Alter gelangen,

76 *l[i]k-šu-ud-da lit-tú-tu a-na* u_4*-me da-ru-ti li-bur*
er erreiche extrem hohes Alter[271], für ewige Tage habe Bestand

77 *e-pi-su-un ia-a-ti* ^{I}*Šarru*(LUGAL)-*kīn*(GI.NA) *a-šib qé-reb ekalli* (É.GAL)
ihr Erbauer. Mir, Sargon, der in diesem Palast wohnt,

78 *šá-a-šá ba-laṭ napištim* (ZI-*tim*) u_4*-me ru-qu-ú-ti [ṭ]u-ub šīri* (UZU)
möge er ein Leben für ferne Tage, leibliches Wohlbefinden,

79 *ḫu-ud lìb-bi ù [na]-mar ka-bat-ti li-šim ši-ma-ti*
Freude des Herzens und Heiterkeit des Gemüts als (mein) Schicksal bestimmen,

80 *i-na šap-ti-šú el-li-[ti l]i-ṣa-a* NÍG.[ŠU (*bušû*) KUR.]MEŠ (*mātāt*) *na-[ki-ri]*
von seiner heiligen Lippe möge dies ausgehen. Der Besitz der Länder und der

81 *šad-lu-ti igisê* (IGI.Sá-*e*) *da-ád-me nu-ḫ[u]š kib-r[a]t ḫi-ṣib šad-i*
weithin wohnenden Feinde, die Gaben der Wohnstätten, den Überfluss der (vier) Weltteile, die Fülle der Berge

82 *ù tâmāte* (A.AB.BA.MEŠ) *la-aq-ru-na qé-reb-šá*
und der Meere möge ich darin aufhäufen."[272]

In der ebenfalls ans Ende der Regierungszeit Sargons datierenden sog. 'Stierinschrift' findet sich das Motiv der «einen Rede» noch einmal in weitgehend identischem Kontext:

Sg. II., Stierinschrift
Z. 1ff Besitzangabe (É.GAL) mit Name und Epitheta
Z. 11ff Übersicht über Eroberungen in aller Welt
Z. 36ff Bau von Dur-Šarrukin als Kult- und königliche Residenzstadt
Z. 92-97 Motiv der «einen Rede»
Z. 97ff Bericht über Einzug der Götter und Einweihung der Stadt

Auch hier schliesst ein Wunsch an die Götter an:

101 (...) *ilāni* (DINGIR.MEŠ) *a-ši-bu-ut āli* (URU) *šá-(a)-šu nin lip-ta-at qātē(ŠU.II)-ia li-(im)-ma-ḫi-ir-ma pa-nu-uš-šú-un*
(...) Die Götter, die in dieser Stadt wohnen: jede Öffnung meiner Hände möge angenommen werden bei ihnen,

---

271 Zu *littutu* vgl. CAD L 220f!

272 WEISSBACH, aaO. 184f; WINCKLER, aaO. Bd. II Taf. 25 Nr. 53f; BOTTA/FLANDIN, Monument III Pl. 67f; vgl. ARAB II 44f § 88f.

102 *a-šab ki-iṣ-ṣi-šú-un ù kun-nu palê*(BALA.MEŠ)*-ia liq-bu-ú du-rí da-rí*
das Bewohnen ihrer Heiligtümer und den Bestand meiner Herrschaft mögen sie anordnen für immer und ewig."[273]

Man beachte, dass die beiden späten Inschriften mit Wunschformeln erbitten, was in der aus der ersten Bauphase stammenden 'Zylinderinschrift' als feststehender Beschluss der Götter affirmiert worden war.[274] Soll man darin ein frühes Indiz für die in der Sargonidenzeit wachsende "religiöse Unsicherheit"[275] erkennen? Oder weist die so fraglos positive Erwählungsaffirmation der älteren Inschrift nicht darauf hin, dass das zweifellos stark umstrittene, weil traditionelle Privilegien der alten assyrischen Kult- und Residenzstädte gefährdende Bauprojekt des Königs anfänglich mit recht massiver Propaganda begründet werden musste?[276] Die Emphase, mit der der Bau von Dur-Šarrukin in der frühen Inschrift als kulminierendes Projekt einer neuen Heilszeit dargestellt wird, verrät jedenfalls ein besonderes Legitimierungsbedürfnis.[277]

Angesichts der gerade in den späten Inschriften so emphatisch beschworenen Verknüpfung von Bauprojekt, Gunst der Götter, Weltherrschaft und langem Leben für den König kann es jedenfalls nicht erstaunen, dass dessen vorzeitiger Schlachtentod in Tabal 705a[278], also nur ein Jahr nach der Einweihung von Dur-Šarrukin, zu der Sargon im Lande geblieben war[279], die ideologisch-theologische Frage aufkommen lassen musste, ob seine Herrschaft, ganz besonders aber sein gewaltiges Bauprojekt wirklich von der Gunst der Götter getragen ge-

---

273 LYON, Keilschrifttexte Sargon's 18.46f; WINCKLER, aaO. Bd. II Taf. 42; BOTTA/FLANDIN, Monument III Pl. 23.25.27.31.35.39.43.47.51.57.61; vgl. ARAB II 46f § 93f.

274 Siehe oben S. 471 Zylinderinschrift Z. 75!

275 Vgl. VON SODEN, Religiöse Unsicherheit 356-367.

276 Auffälligerweise verzichtete Sargon 713 und 712a darauf, die Kämpfe des assyrischen Heeres gegen Ellipi und gegen Ašdod persönlich zu leiten, und blieb in Assyrien (vgl. TADMOR, The Campaigns of Sargon 95). Allerdings kann dieser Sachverhalt auch mit rituellen Gründen erklärt werden (notwendige Präsenz des Königs bei Grundsteinlegungen?).

277 Ein Brief des Tempelbeamten Aḫa-lurši an Sargon II. zeigt, wie diese Propaganda unter den Beamten ihr Echo fand und gewissermassen vulgarisiert wurde:"Wahrhaftig,...bei Bel und Nabu, deinen Göttern, unter deinen königlichen Vorfahren wurden keine Werke vollbracht, die mit denen verglichen werden könnten, welche in der Regierungszeit des Königs, meines Herrn, vollbracht werden!" (SAA I 132 Vs. 14-18).

278 Registriert im Eponymenkanon C^b6 Rs. 9f:"Der König [marschierte gegen Tabal...] gegen Ešpai den Kulummäer. [...] Der König wurde getötet. Das Feldlager des Königs von Assyrien [wurde genommen...]" (RlA II 435). Vgl. TADMOR, aaO. 97; M. WÄFLER, Zu Status und Lage von Tabal: Or. 52 (1983) 181-193, hier 185.

279 Eponymenkanon C^b4 Rs. 20f und C^b6 Rs. 6f (RlA II 434f; vgl. TADMOR, aaO. 85 und 97).

wesen seien, oder ob in diesem Bauprojekt nicht vielleicht ein Akt religiöser Willkür und Unbotmässigkeit zu sehen sei.

"Dass...die Gründung der Sargonsburg als Sünde ausgelegt wurde, können wir...aus der Tatsache entnehmen, dass die neue Hauptstadt sofort nach Sargons Tod aufgegeben wurde."[280] Die trotz der Einweihung noch verbleibenden Bauarbeiten wurden eingestellt[281] und die Stadt nicht weiter als königliche Residenzstadt genutzt. Zwar sind unter den folgenden Königen noch Statthalter einer Provinz Dur-Šarrukin belegt[282], doch hat der Ort bestenfalls als unbedeutende Kleinstadt weiterexistiert, wenn der Provinzname nicht gar die babylonische Stadt Dur-Šarrukku meint.[283]

Der Schlachtentod Sargons in Feindesland, zumal die Tatsache, dass der König "nicht in seinem Hause begraben" (*ina bītīšu lā qebru*) werden konnte, ist offenbar als Zeichen göttlichen Zorns gedeutet worden. Dafür liegen neben der Aufgabe der Hauptstadt auch textliche Indizien vor: aus Assyrien selber ein propagandistischer Text aus der Regierungszeit Esarhaddons (K. 4730+[284]), der den Schlachtentod Sargons auf dessen "Sünde(n)/Verfehlung(en)" (*ḫiṭu ša Šarrukīn*/*ḫiṭāti Šarrukīn*) zurückführt[285] und dem König einen Verstoss gegen die *adê*-Vertragsbestimmungen der Götter zu Last legt[286]; aus Juda, als ferneres Echo, der polemische Spottgesang über den in die Scheol verbannten "Schwert-

280 VON SODEN, Herrscher 105.

281 Im Bereich des Thronraums des Palastes von Dur-Šarrukin sind die amerikanischen Ausgrabungen auf Indizien für eine kurzlebige sekundäre Nutzung der Anlage gestossen (LOUD, Khorsabad I 62-64), doch können weder über den Umfang dieser Zweitbenutzung noch über deren Natur genaue Aussagen gemacht werden. In die Regierungszeit Sanheribs oder seiner Nachfolger datierende Bauten oder Inschriften sind in Ḫorsabad m.W. nicht belegt.

282 Vgl. E. UNGER in RlA II 250a. Vgl. auch S. 394f, S. 516 mit Anm. 4!

283 Zu dieser vgl. RlA II 249b (E. UNGER).

284 TADMOR, The "Sin of Sargon" 150-163.93*; Neubearbeitung nun SAA III 77-79 Nr. 33; H. TADMOR/B. LANDSBERGER/S. PARPOLA, The Sin of Sargon and Sennacherib's Last Will: SAAB 3/1 (1989) 1-51; vgl. auch A.R. GEORGE, Sennacherib and the Tablet of Destinies: Iraq 48 (1986) 133-146, bes. 144-146. K. 4730+ nimmt auf den Bau von Dur-Šarrukin nicht Bezug, sondern ist ganz von der Babylon-Problematik geprägt. Der Text sucht durch eine fiktive Selbstdarstellung Sanheribs die probabylonische Position Esarhaddons zu rechtfertigen, indem er treulose assyrische Schreiber dafür verantwortlich macht, dass nicht schon Sanherib die Statue des Gottes Marduk nach Babylon zurückführen liess. Der Rückblick auf die "Sünde(n) Sargons", die Sanherib angeblich durch Divination ausfindig machen wollte, um sie wiedergutzumachen, dient der apologetischen Rehabilitation des Zerstörers von Babylon und und der Legitimation von Esarhaddons Restaurationspolitik in Babylon.

285 Vgl. dazu nun TADMOR/LANDSBERGER/PARPOLA, aaO. bes. 28f.34f.39.48f.

286 Dazu bes. PARPOLA, aaO. 48f. Ein Verstoss gegen die *adê* impliziert Todesstrafe.

erschlagenen" (Jes 14,4b.6-20a[287]) – und, wenn die unten in Kap. 10 vorzutragende These zutrifft, eine Kurzerzählung über den von JHWH verhinderten Bau einer gewaltigen «Stadt und Zitadelle» (Gen 11,1-9*)!

Exkurs 6: Sprachenvielfalt als praktisch-politisches Problem im neuassyrischen Reich: Spione, Informanten und Übersetzer

Bei Sargons Inschriften, die das Motiv der «einen Rede» (wörtlich: des «einen Mundes») verwenden, ist uns besonders aufgefallen, dass das Motiv – in einer m.W. singulären Opposition – explizit geradezu die Aufhebung der Vielsprachigkeit der Völker "ohne Harmonie" behauptet.[288] Im Gegensatz zur ideologisch-rhetorischen Affirmation «einer Rede» wurden im alten Vorderasien jedoch zu allen Zeiten zahlreiche verschiedene Sprachen gesprochen. Vor dem Hintergrund der realen Sprachen*vielfalt* kann der ideologische Anspruch des Motivs der «einen Rede» bei Sargon erst recht ermessen werden.[289]

Dass die Sprache fremder Völker "verschieden", ja geradezu "verwirrt" und damit schlechthin unverständlich sei, wird schon in Texten älterer Zeit gesagt, etwa in einer Inschrift Hammurapis vom Babylon, die von den Bergvölkern von Elam, Subartu, Gutium und Tukriš sagt, dass "ihre Berge weit entfernt sind und ihre Sprachen verwirrt"[290] (*lišānšunu egrū*; *egru*, wörtlich "quer liegend", kann nicht nur linguistische Merkwürdigkeit, sondern auch Feindschaft konnotieren[291]). Die Sprache der Fremden kann mit dem Bellen von Hunden[292] oder, wie bei den

---

[287] Siehe dazu im einzelnen unten 10.13.

[288] Siehe oben S. 471 ('Zylinder' Z. 72f Parr).

[289] Dies gilt erst recht dann, wenn die politische Struktur des neuassyrischen Reiches nicht mehr ausschliesslich nach dem traditionellen Paradigma des Territorialreiches, sondern nach dem Paradigma des "empire as a network of communication" verstanden werden muss. Vgl. dazu M. LIVERANI, The Growth of the Assyrian Empire in the Habur Middle Euphrates Area. A New Paradigm: SAAB II/2 (1988) 81-98.

[290] Vgl. AHw I 190a s.v. *egēru(m)* [G.2.b.]; CAD E 42a [1.d.] s.v. *egēru* (UET I 146 III 7; IV 7); vgl. auch AHw I 190b s.v. *egru* [2.]; CAD E 47a s.v. *egru* [1.] (JRAS Cent. Suppl. pl. 9 VI 11).

[291] Vgl. AHw I 190b s.v. *egru* [3.]; CAD E 47 s.v. *egru* [3.] (JRAS Cent. Suppl. pl. 8 V 26; *Enūma eliš* VI 154!); vgl. auch *egru* ‖ *nakru* in den lexikalischen Serien Malku I 79f; An VIII 84. Zur Sache vgl. FINET, Le trône et la rue 9f.

[292] Vgl. A. FALKENSTEIN, "Fluch über Akkade": ZA 57 (1965) 43-124, bes. 58 und 70 (Z. 157-159), der in Z. 158 übersetzt: die Gutäer, "die (zwar) die Gestalt von Menschen (besitzen), deren Worte (aber) von der Beschaffenheit (der Stimme) eines Hundes sind"; ähnlich S.N. KRAMER in ANET[3] 649. J.S. COOPER, The Curse of Agade (Baltimore-London 1983), bes. 58f, übersetzt (Z. 156):"With human instincts, but canine intelligence" (galga ur-ra; var. arḫuš "wombs"). Anders P. ATTINGER, Remarques à propos de la "malédiction d'Accad": RA 78 (1984) 99-121, bes. 104 und 116.

Griechen, mit dem Zwitschern von Vögeln verglichen werden[293]; von den Bewohnern des Landes Sipirmena etwa heisst es bei Assurnasirpal II., sie würden "zwitschern wie Frauen" (*ša kīma sinnišāti ṣaprūni*).[294] Der Vergleich konnotiert nicht, wie wir vermuten könnten, Wohlklang, sondern Unverständlichkeit.

Derartige Unverständlichkeit bedeutet Gefahr und Hindernis für die Ausübung politischer Herrschaft, da die Fremdsprache sich sowohl der überwachenden Kontrolle als auch der propagandistischen Nutzung entzieht. Schon in Mari können der Begriff *lišānu(m)* "Zunge, Sprache" im geradezu geheimdienstlichen Sinne für "Information" und die Begriffe *ša lišāni(m)* für den "Informanten" und den "Spion" verwendet werden, wobei allerdings nicht in erster Linie Viel- oder Fremdsprachigkeit, sondern ganz einfach das "Gerede" der Leute als politisches Problem erscheint.[295] Hinweise auf die Verschiedensprachigkeit der Völker und sich daraus ergebenden Probleme finden sich besonders häufig erst in assyrischen Texten des 1.Jts.

Nicht wenige Texte weisen auf praktische Probleme politischer und administrativer Natur hin, die sich aus der faktischen Sprachenvielfalt für die neuassyrische Reichsadministration ergaben. Auch diese Texte vermitteln allerdings nicht nur ein konkretes Bild politisch-praktischer Realität, sondern geben gleichzeitig Aufschluss über die ideologische Einschätzung der Sprache(n) der "Andern" durch die Assyrer.[296]

Die bereits zitierten Texte Sargons II. bezeichnen als Objekte königlicher Sprachbefriedung ausdrücklich Völker "fremder Sprache, nicht vereinbarer Rede" (*lišānu aḫītu atmê lā mitḫurti*).[297] Wie mühevoll die Beschäftigung mit den Fremdsprachen für manche assyrische Beamten war, zeigt die Notiz eines überforderten Schreibers mitten in einer langen Liste von Beutegut, das bei der Plünderung des Ḫaldi-Tempels von Muṣaṣir erbeutet wurde:

> [1 M]E 20 *ú-de-e erî* (URUDU) *dan-nu-<ti> qa-lu-ti e-piš-ti māti*(KUR)-*šú-nu*
> "...120 Geräte aus Bronze, schwere und leichte, Erzeugnisse ihres Landes,
>
> *ša ni-bit šumi*(MU)-*šú-nu a-na šá-ṭa-a-ri la ṭa-a-bu*
> deren Namensnennung zum Aufschreiben nicht geeignet ist."[298]

Offenbar gab es für diese typischen Produkte lokaler Bronzewerkstätten (*epišti mātišunu*) keine treffenden assyrischen Ausdrücke und waren die (vielleicht von einem unterworfenen Urartäer

---

293 Vgl. dazu LIVERANI, Stereotipi della lingua "altra" 18-21.

294 KING, Annals 321f II 75f; vgl. ARAB I 153 § 456, dazu ZACCAGNINI, The Enemy 415 mit Anm. 44. Anders etwa ARI II 132, wo (ausgehend vom Verb *ṣapāru*) übersetzt wird: "whose (inhabitants) do their hair like women".

295 Vgl. AHw I 556a [4.b.]; CAD L 214 [4.c.].

296 Vgl. LIVERANI, Stereotipi, bes. 16-21.

297 WEISSBACH, Zu den Inschriften 182f,49; WINCKLER, Die Keilschrifttexte Sargons 94f,86; Taf. 43, Z. 79; LYON, Keilschrifttexte Sargons 38f,72. Siehe oben S. 471ff.

298 F. THUREAU-DANGIN, Une relation de la huitième campagne de Sargon (714 av. J.-C.) (TCL 3), Paris 1973, 56f,364; W. MAYER, Die Finanzierung einer Kampagne (TCL 3, 346-410): UF 11 (1979) 571-595, hier 575 (vgl. 585); DERS., Sargons Feldzug gegen Urartu - 714 v. Chr. (Sonderdruck aus MDOG 112 und 115 mit Nachträgen und Berichtigungen), Berlin 1984, hier 104f.

diktierten [*nibīt šumīšunu*]) urartäischen Spezialausdrücke zur Transkription ins Assyrische zu kompliziert. Die Qualifikation der schwierigen Namen dürfte zunächst rein technisch als "zum Schreiben ungeeignet" zu verstehen sein; vielleicht klingt darüber hinaus noch ein abschätziger Unterton mit, wonach die betreffenden Namen an sich "nicht gut" seien.[299]

Wollte man über die politische Situation der Nachbarstaaten informiert sein oder sich mit den so merkwürdig sprechenden fremden Völkern verständigen, so brauchte man landessprachkundige Informanten und Dolmetscher. Dem König "alles mitzuteilen, was ihr seht und was ihr hört", war eine der feierlich beschworenen Verpflichtungen der assyrischen Untertanen und Beamten.[300] Von Spionage (*maṣṣartu*) und Informanten (*dajjālu*[301], *mār šipri*) ist gerade in der königlichen Korrespondenz aus der Sargonidenzeit mehrfach die Rede.[302] Zu den Informanten gehören hochgestellte fremdländische Lokalfürsten[303] ebenso wie assyrische Geheimdienstagenten[304], Festungskommandanten und Lokalspione[305], welche z.B. Truppenbewegungen in Grenzregionen, aber auch innenpolitische Ereignisse in den Nachbarstaaten, etwa lo-

---

299 Vgl. ZACCAGNINI, The Enemy 415; LIVERANI, Stereotipi 17.

300 ABL 831,3-5; 472,4f; BM 135'586 Vs. 11f (vgl. Rs. 30f); dazu S. PARPOLA, A Letter from Šamaš-šumu-ukīn to Esarhaddon: Iraq 34 (1972) 21-34, bes. 30-32; F. MALBRAN-LABAT, L'armée et l'organisation militaire de l'Assyrie d'après les lettres des Sargonides trouvées à Ninive (EPHE IV/II.19), Genève-Paris 1982, 39f mit Anm. 123f.

301 Vgl. AHw I 150b; CAD D 27f.

302 Vgl. R. FOLLET, "Deuxième Bureau" et information diplomatique dans l'Assyrie des Sargonides. Quelques notes: RSO 32 (1957) 61-81; G.B. LANFRANCHI, Some New Texts about a Revolt against the Urarṭian King Rusa I: OrAnt 22 (1983) 123-136; DELLER, Ausgewählte neuassyrische Briefe 97-122; MALBRAN-LABAT, aaO. 41-57. "Le souverain était omniprésent dans son royaume et il voyait ou entendait, par l'intermédiaire de ses agents, tout ce qui se passait à l'intérieur de ses frontières, aussi bien qu'au-delà" (ebd. 56). Zur Spionage vgl. auch SPIECKERMANN, Juda unter Assur 308-311.

303 Etwa Urzana von Muṣaṣir mit umstrittenem Vasallitätsstatus zwischen Assyrien und Urartu: von ihm ABL 409, 768, CT 53 127 (DELLER, Ausgewählte neuassyrische Briefe 114-116); über ihn u.a. ABL 197 (= SAA I 31), 198+ (= SAA I 29), 891 (DELLER, aaO. 120f), 1048 (ebd. 121f), 1079 (= SAA I 30). Er ist vielleicht mit dem unbekannten Adressaten des Briefes CT 53 340 = SAA I 7 identisch, dem vom assyrischen König die Rückgabe seiner Götter(statuen) zugesichert wird für den Fall, dass der Vasall wiederum (bzw. weiterhin) als Informant tätig wird.

304 Besonders häufig erwähnt wird der unter Sargon II. als Chef des nördlichen Geheimdienstes tätige Assur-reṣuwa: vgl. ABL 144 (DELLER, aaO. 116f), 145 (ebd. 119f), 146+ (ebd. 98), 148, 380 (ebd. 107), 381 (ebd. 117), 444 (ebd. 103), 492 (ebd.) u.ö.; ABL 197 = SAA I 31, ABL 1079 = SAA I 30. In ABL 382 beklagt sich Aššur-reṣuwa, dass die höheren Instanzen weder seine Person noch seine Informationen beachten und ihm nicht antworten.

305 Zu ihnen gehörte wohl der Urartäer Ḫut-Tešup (ABL 215 und CT 53 54 [DELLER, aaO. 107]; vgl. ABL 139+ [ebd. 112f], 252) sowie die Boten von Lokalfürsten wie derjenige des namenlosen "Ukkäers" (ABL 101 = SAA I 41; 104 = ebd. 42 u.ö.), der nach ABL 145 (DELLER, aaO. 119f) "nach Urartu hinaufgegangen" und danach, in Muṣaṣir vorbeigehend, nach Assyrien "hinabgekommen" war. Als Informanten fungierten auch Deserteure und Flüchtlinge.

kale Unruhen der Landbevölkerung, beobachten.[306] In den Grenzgebieten war es unerlässlich, zweisprachige Spione (*ša lišāni, bēl lišāni*, wörtlich "Zungenherr", "Beherrscher einer [Fremd-] Sprache", manchmal auch einfach *lišānu* "Zunge" genannt[307]) oder einheimische Informanten zur Verfügung zu haben.[308] Von besonderem Nutzen für Spionagezwecke waren Nomaden, die von einem Gebiet zum anderen zogen.[309] An den wichtigeren Grenzfestungen dürften wohl auch Dolmetscher (*tu/argumannu*[310]) angestellt gewesen sein.[311]

Besonders die Zentrale von Verwaltung und Diplomatie beschäftigte Dolmetscher und Fremdsprachenspezialisten. Die Beamtenliste NWL 9 (786a) nennt Rs. 18-20 nacheinander "assyrische" (*tupšarrē aššurajja*), "ägyptische" (*tupšarrē muṣurajja*) und "aramäische Schreiber"

---

306 Ein Brief wie ABL 1079 = SAA I 30 dürfte den üblichen Amtsweg solcher Informationen anzeigen: Urzana von Muṣaṣir schreibt an den stellvertretenden Palastherold Šulmu-Bel, der die Nachricht dem Geheimdienstchef Aššur-reṣuwa weiterleitet. Aššur-reṣuwa erstattet (entweder seinem Vorgesetzten, dem Provinzgouverneur Ṭab-šar-Aššur: ABL 101 = SAA I 41, mündlich oder schriftlich, manchmal aber auch direkt) dem Kronprinzen und Oberbefehlshaber der Streitkräfte im Norden (d.h. Sanherib) einen Bericht, den dieser schliesslich zusammen mit anderen Nachrichten (vgl. ABL 197, 198+ = SAA I 29, 31) an den König (d.h. Sargon II.) übermitteln wird. Andere Lokalfürsten (etwa derjenige von Arzabia: ABL 198+ = SAA I 29) schreiben ebenso wie die Spione vor Ort (etwa der namenlose "Ukkäer") zuweilen direkt an Aššur-reṣuwa, Lokalfürsten manchmal auch direkt an den König. Zuweilen sind zwei Briefe gleichen Inhalts an verschiedene Instanzen erhalten; dies dürfte eine interne Sicherheits- bzw. Kontrollmassnahme bei wichtigen Angelegenheiten darstellen (vgl. FOLLET, aaO. 75). Vgl. auch die Überwachungsmassnahmen in ABL 1079 = SAA I 30 Rd. 9'-Rs. 2:"Wir konnten (diese) Information noch nicht nachprüfen. Sobald wir sie nachgeprüft haben werden, werden wir dir schreiben, was es mit der Information auf sich hat" (Übersetzung DELLER, aaO. 100).

307 Vgl. AHw I 556 s.v. [4.b,c.]; CAD L 214 [4.c.; 5.].215.

308 Nicht nur die Assyrer verfügten über ein ausgebautes Geheimdienstnetz. Dass ein Kleinkönig im Grenzgebiet zwischen Assyrien und Urartu über *dajjāli mušeribu ṭēm mātāti limētīšu* ("Spione, welche aus seinen Nachbarländern Informationen bringen") verfügt, wird in Sargons Bericht über den '8. Feldzug' als ganz selbstverständlich erwähnt (THUREAU-DANGIN, Une relation [Anm. 298] 46f,300; MAYER, Sargons Feldzug gegen Urartu [Anm. 298] 98f; vgl. MALBRAN-LABAT, aaO. 43 mit Anm. 133). ABL 277 spricht von elamischer Spionage in assyrischem Hoheitsgebiet (vgl. ebd. 211 Anm. 126).

309 Vgl. ABL 1237, Vs. 15-17; vgl. MALBRAN-LABAT, aaO. 42 mit Anm. 129.

310 Vgl. I.J. GELB, The Word for Dragoman in the Ancient Near East: Glossa 2/1 (1968) 93-104 (mir nicht zugänglich); AHw III 1329b s.v.; K. DELLER, AfO 34 (1987) 61b (mittelass.); für *tu/argumannu* in neuassyrischen Verwaltungstexten vgl. auch K. DELLER, Or. 35 (1966) 194 (zu ND 2707 Vs. 3; ABL 387 Vs. 5').

Die Bezeichnung *nāpalû* (AHw II 734a "Dolmetscher"; anders CAD N/1 277b s.v.), die in zweisprachigen Vokabularen des 2./1. Jts. neben *ta/urgumannu* als Äquivalent für INIM/KA-BAL(.BAL) (wörtlich "Wort- bzw. Mundvertauscher") erscheint, ist m.W. in administrativen Texten nie belegt (vgl. W.G. LAMBERT, A Vocabulary of an Unknown Language: MARI 5 [1987] 409-413, bes. 410).

311 Vgl. W. VON SODEN, Art. Dolmetscher. Vorderasien: RAC II 29-31; KINNIER WILSON, The Nimrud Wine Lists 94.

(*tupšarrē aramajja*)[312], und letztere sind auch sonst relativ häufig belegt. Nicht mit letzter Sicherheit ist zu entscheiden, ob es sich bei den Fremdsprachigen um Ägypter und Aramäer handelt oder um Beamte assyrischer Herkunft, die Ägyptisch und Aramäisch zu schreiben verstanden.[313] Auflistungen von westsemitischen Personennamen, die in assyrischen Dokumenten belegt sind, weisen auf die Präsenz von Westsemiten auf allen Ebenen der neuassyrischen Gesellschaft hin[314]; dabei dürften gerade die in der Verwaltung angestellten Beamten aus ideologischen Gründen "as a sign of prestige and a manifestation of social status"[315] zuweilen assyrische Namen angenommen haben.[316] 'Ausländer' sind im 8./7.Jh. in verschiedensten Ämtern im Bereich von Palast und Heer dokumentiert, etwa als "Sänger" (*nārē kaššajja/ ḫattajja*)[317], "Verwalter" (*šaknē suḫajja/aramajja*)[318], "Palastdiener" (*arad ekalli kaššajja/ madirrajja/aramajja*)[319] und "Palastdienerinnen" (*ardātē ekalli arpadajjāte*)[320] usw., wobei es sich nicht selten um Deportierte handeln dürfte. Besonders hervorzuheben sind "Streitwagenfahrer" (*rab urāte*) aus Samaria, Hamat und Karkemiš sowie urartäische Kavalleristen, welche unter Sargon II. ins assyrische Heer eingegliedert wurden.[321] All diese 'Ausländer' dürften in ihrem Amt zwar mehrheitlich Assyrisch oder Aramäisch gesprochen haben, bildeten aber mit ihren Familien ein zahlenmässig immer bedeutenderes Substratum in der sich zunehmend zur Mehrsprachigkeit entwickelnden assyrischen Gesellschaft.

Spätestens seit der Regierungszeit Sargons ist davon auszugehen, dass Aramäer nicht mehr eigentlich als 'Ausländer' wahrgenommen wurden. Immerhin war Sanherib mit einer Aramäerin verheiratet und treten aramäische Namen nun auch regelmässig im Eponymenkanon auf.[322]

---

312 KINNIER WILSON, aaO. 63. Aramäische Übersetzer (*ta/urgumannu*) sind dagegen bislang nicht belegt (Hinweis Prof. K. DELLER [Heidelberg]). Wurde Aramäisch von den Assyrern nicht als Fremdsprache wahrgenommen?

313 Bei dem in ADD 324 = ARU 36 belegten *ṭupšarru muṣurajja* namens Ṣillī-Aššur kann es sich ebensogut um einen Assyrer wie um einen Ägypter, der einen assyrischen Namen angenommen hat, handeln. Andere Schreiber mit ägyptischen Namen (etwa Ḫuru in ADD 851) sind offensichtlich Ägypter.

314 Vgl. ODED, Mass Deportations, bes. 99-115.

315 TADMOR, The Aramaization of Assyria 450.

316 Der berühmte Aḫiqar, der als Experte (*ummānu*) zum engsten Beraterkreis Asarhaddons gehörte, nannte sich mit zweitem, assyrischem Namen Aba-Enlil-dari (vgl. GARELLI, Importance et rôle des Araméens 440).

317 KINNIER WILSON, The Nimrud Wine Lists 139f Nr. 10,9-11; Nr. 11 Vs. 7-9; vgl. ODED, Mass Deportations 101.

318 KINNIER WILSON, The Nimrud Wine Lists 128 Nr. 1 III 19-21.

319 Ebd. Nr. 1 III 8-10.

320 Ebd. 132 Nr. 4,16.

321 Vgl. bes. DALLEY, Foreign Chariotry and Cavalry 31-48. Zu 'Ausländern' im assyrischen Heer vgl. auch GARELLI, Importance et rôle des Araméens 441-443; TADMOR, The Aramaization of Assyria 449-451; ODED, Mass Deportations 108f.

322 Erstmals, aber noch als Ausnahmefälle, schon der Phöniker Ṣidqi-ilu 764a und der

Das Vordringen aramäischer Schrift und Sprache bis in die zentralen Verwaltungsstrukturen des Reiches ist dokumentarisch auf vielfältige Weise greifbar.[323] Mit der Erweiterung des assyrischen Herrschaftsgebietes wurden auch das assyrische Mutterland und die Reichsverwaltung immer stärker aramaisiert und avancierte die aramäische Sprache in spätassyrischer Zeit zur zweiten Verwaltungssprache. Berühmt sind die sog. 'dockets', welche auf den Tonhüllen von Keilschrifttafeln deren Inhalt kurz in aramäischer Sprache zusammenfassen.[324] Auf den neuassyrischen Palastreliefs und Wandmalereien tritt ab der Regierungszeit Tiglatpilesers III. neben den die Beute registrierenden Beamten mit der Keilschrifttafel ein solcher mit Pinsel(?) und Lederrolle. Vielsagend ist der Brief Sargons II., in dem der König die Anfrage eines in Ur stationierten Informanten, seine Mitteilungen doch in aramäischer Sprache und auf Leder geschrieben an den Palast senden zu dürfen, energisch zurückweist: "Warum willst du die Mitteilung nicht in akkadischer Sprache schreiben und sie hersenden? So ist es angeordnet!"[325] Sollte die Beschränkung auf assyrische Keilschrift die Überwachung und Geheimhaltung der geheimdienstlichen Korrespondenz gewährleisten?[326]

Fraglich ist, wie die Sprachkompetenz des Rab-šaqe in Jes 36 ‖ 2 Kön 18 beurteilt werden muss, der vor den Mauern des belagerten Jerusalem dem eingeschlossenen Hiskija eine Botschaft Sanheribs in hebräischer bzw. judäischer Sprache (יהודית) ausrichtet, von Hiskijas Ministern aber gebeten wird, Aramäisch (ארמית) zu sprechen. In jüngster Zeit mehren sich Stimmen, die in der bekannten Episode keine historische Erinnerung bewahrt sehen wollen.[327] Die Frage, wie der assyrische Spitzenbeamte zu seinen Judäisch-Kenntnissen gelangt ist, muss jedenfalls offen gelassen werden: Die Annahme, er sei ganz einfach besonders sprachenkundig

---

Aramäer Bur-Sagale, Statthalter von Guzana, 763a; vgl. TADMOR, Assyria and the West 41; DERS., The Aramaization of Assyria 450; ODED, Mass Deportations 105.

323 Vgl. GARELLI, Importance et rôle des Araméens 437-447; A.R. MILLARD, Assyrians and Arameans: Iraq 45 (1983) 101-108.

324 Vgl. zuletzt F.M. FALES, Aramaic Epigraphs on Clay Tablets of the Neo-Assyrian Period (Studi Semitici N.S. 2 = Materiali per il lessico aramaico 1), Roma 1986.

325 CT 54 10,15-22. Vgl. dazu M. DIETRICH, Neue Quellen zur Geschichte Babyloniens (I). Ein Vorbericht: WO 4 (1967) 61-103, hier 89f; GARELLI, Importance et rôle des Araméens 441; S. PARPOLA, Assyrian Royal Inscriptions and Neo-Assyrian Letters, in: FALES, Assyrian Royal Inscriptions 117-142, hier 123f Anm. 9.

326 In NL 13 Vs. 3 ist von einem "gesiegelten aramäischen Dokument" (*kanīku annītu armētu*) die Rede (vgl. auch NL 14 Vs. 6.9; SAGGS, The Nimrud Letters II 130.132); dabei handelt es sich jedoch nicht um direkt an den assyrischen König gesandte Briefe, sondern um Dokumente, die von Tyrus oder Moab an die assyrische Provinzverwaltung gerichtet worden waren.

327 Vgl. zu den historischen und literarischen Problemen von 2 Kön 18 Par F.J. GONÇALVES, L'expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne (EtB N.S. 7), Paris 1986, 373-444, bes. 441-444; CH. HARDMEIER, Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas (BZAW 187), Berlin 1989; E. RUPRECHT, Die ursprüngliche Komposition der Hiskia-Jesaja-Erzählungen und ihre Umstrukturierung durch den Verfasser des deuteronomistischen Geschichtswerkes: ZThK 87 (1990) 33-66; E. BEN-ZVI, Who wrote the Speech of Rabshakeh and When?: JBL 109 (1990) 79-92.

gewesen, scheint mir in jedem Falle wahrscheinlicher zu sein als die, es könnte sich um einen (732 oder 721) deportierten Samarier gehandelt haben, der in kurzer Zeit zu so hohem Range aufgestiegen wäre[328]. Allerdings würde man eher annehmen, dass die Assyrer bei den Verhandlungen mit den Belagerten einen Dolmetscher einsetzten. Nicht auszuschliessen ist, dass die eingeschlossenen Judäer, von den assyrischen Belagerern bedrängt und jedenfalls beeindruckt, einen von Kriegern begleiteten assyrischen Dolmetscher irrtümlich für den Rab-šaqe gehalten haben – bzw. dass der Bote und Dolmetscher erst im Verlaufe der Legendenbildung[329] zum Rab-šaqe 'befördert' wurde.[330] Immerhin illustriert die Episode auf eindrückliche Art und Weise, dass man im Konfliktfall die Kenntnis von Lokalsprachen gezielt auch als politisches Druckmittel nutzen konnte.

Von besonderem Interesse ist in unserem Zusammenhang auch die Episode von der Ankunft eines anonymen Reiters, von der die älteste bekannte, nur fragmentarisch erhaltene 'Annalen'-Edition (E^1, ca. 665a) Assurbanipals berichtet, eine Episode, die in der Regel mit der aus den späteren 'Annalen'-Editionen bekannten Unterwerfungsbotschaft des lydischen Königs Gyges in Verbindung gebracht wird.[331] Nach dieser ältesten, den Ereignissen also zeitlich am nächsten stehenden Edition der 'Annalen' sahen sich Bote und assyrischer Hof vor unüberwindbare Kommunikationsschwierigkeiten gestellt:

> "...Sein Reiter (*rakbûšu*) [...] näherte sich, um sich nach meinem Wohlbefinden zu erkundigen, dem Gebiet meines Landes. Die Leute meines Landes bemerkten ihn und sprachen zu ihm:'Wer bist du, Fremder, da doch noch nie ein Reiter von euch den Weg zur

---

328 So H. TADMOR, אינציקלופידיאה מקראית VII 323-325, bes. 324; DERS., On the Use of Aramaic in the Assyrian Empire: Three Observations on a Relief of Sargon II: ErIs 20 (1989) 249-252, bes. 251; CH. COHEN, Neo-Assyrian Elements in the First Speech of the Biblical Rab-šāqê: IOS 9 (1979) 32-48. Es handelt sich um eine Neuauflage von bSan 60a:"Rabšaqe war ein abtrünniger Israelit" (GOLDSCHMIDT VII 256; EPSTEIN, Neziḳin III 409)!

329 Noch beeindruckender die an dieser Stelle eindeutig aufbauschende Version 2 Kön 18, 17, wonach die Delegation gar von den drei Spitzenbeamten Turtanu, Rab-Saris und Rab-šaqe angeführt worden wäre!

330 Gerade wenn man mit Y. YADIN (The Art of Warfare in Biblical Lands. Vol. II, New York 1963, 320.424f), TADMOR und COHEN (aaO.) auf einem Palastrelief Sargons, das einen Assyrer zeigt, der den Bewohnern einer belagerten Stadt aus einer Lederrolle eine Unterwerfungsangebot(?) vorliest, eine Sachparallele zu Jes 36 || 2 Kön 18 erkennen will.

331 Vgl. M. COGAN/H. TADMOR, Gyges and Ashurbanipal. A Study in Literary Transmission: Or. N.S. 46 (1977) 65-85 (zur Datierung von E^1 bes. 81f); R. GELIO, La délégation envoyée par Gygès, roi de Lydie. Un cas de propagande idéologique, in: FALES, Assyrian Royal Inscriptions 203-224. Nicht zugänglich war mir S.S. SOCOV JONA, Lydien unter Gyges und seine Beziehungen zu Assyrien, in: FS M.A. KOROSTOVTZEV, Moskau 1975, 246-261.

In der Datierung und Unterscheidung der Prismen E^1 und E^2 folge ich hier COGAN/TADMOR. Allerdings haben eine Überprüfung der Originaltexte und neue Joins durch H.-U. ONASCH (Heidelberg) ergeben, dass die Rekonstruktion der beiden Prismen durch COGAN/TADMOR nicht in allen Teilen zutreffen kann. Die demnächst zu veröffentlichende Umverteilung bringt gewichtige Konsequenzen für die Behandlung der Ägyptenfeldzüge mit sich, wogegen sich für die Behandlung der Gyges-Episode keine wesentlichen Veränderungen ergeben.

Grenze nahm?' Nach Ninive, meiner königlichen Stadt, [...] brachten sie ihn zu mir.

7'/9	*lišāne ṣīt šamši erēb šamši* Von (allen) Sprachen/Völkern[332] von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang,
8'/10	*ša Aššur umallû qātū'a* mit denen Aššur meine Hand gefüllt hatte,
9'/11	*bēl lišānīšu ul ibšima* gab es niemanden, der seine Sprache beherrschte.
10'/12	*lišānšu nakratma* Seine Sprache war fremdartig, und
11'/13	*lā išemmū atmûšu* man verstand seine Rede nicht."[333]

Details in der Formulierung legen es wie gesagt nahe, diese Episode der besser bekannten vom Traum des Gyges, welcher ihn zur Anerkennung der Herrschaft Assurbanipals veranlasste, zur Seite zu stellen.[334] R. GELIO hat zu Recht darauf hingewiesen, dass hier nicht nur die älteste, sondern auch die am wenigsten propagandistisch verzerrte Version der Episode vorliegt, wenngleich auch hier die Frage nach dem königlichen Wohlbefinden die Vorstellung freiwilliger Unterwerfung impliziert.[335] Nur in dieser Version findet sich die sehr lebendige Schilderung der

---

332 Beachte die metonymische Verwendung von *lišānu* "Zunge = Sprache = Volk" entsprechend hebr./aram. לשון (vgl. oben S. 348)!

333 Edition E[1]: K. 1821 B 1'-12' (STRECK, Assurbanipal 156f; BAUER, Das Inschriftenwerk Assurbanipals 27 mit Taf. 17; vgl. ARAB II 346 § 893); A. 7920 A = V 1-14 (PIEPKORN, Historical Prism Inscriptions I 16f); vgl. COGAN/TADMOR, aaO. 68.

334 Hauptargument: die Wendung *rakbûšu...ana ša'āl šulmēja* in der Einleitung der Episode verbindet zwei terminologische Elemente, die in späteren 'Annalen'-Editionen nur in Verbindung mit der Gyges-Episode belegt sind (COGAN/TADMOR, aaO. 68; GELIO, aaO. 204f). Verwandte Formulierungen finden sich allerdings auch für die Qedarener in der Inschrift vom Ištar-Tempel (R.C. THOMPSON/M.E.L. MALLOWAN, The British Museum Excavations at Nineveh, 1931-2: AAA 20 [1933] 71-186, hier 87 und 96 Z. 131-135: *rakbûšunu...šulum šarrūtīja išâlū*) sowie für Könige von jenseits von Elam wohnenden Stämmen in der Edition H[nb] (WEIDNER, Die älteste Nachricht über das persische Königshaus. Kyros I. ein Zeitgenosse Assurbanipals: AfO 7 [1931-1932] 1-7, hier 4 Z. 2-6: *rakbûšunu ana ṭūbu u sulumme...ušebilūni adi maḫrīja šulum šarrūtīja išâlū*; Z. 17-23: *ša ultu ûmē ruqūti abēja rakbûšu lā išpuru lā išâlu šulum šarrūtīšun*). Der Bote des zuletzt erwähnten König Pizlume von Hudimiru wird geradezu als "Friedensreiter" (*rakbû ša šulmi*) bezeichnet.

335 AaO. 205. "Tandis que, depuis l'époque de Tukulti Ninurta I, l'agent de toute initiative 'prioritaire' était le monarque en fonction, cette même initiative est maintenant transférée à l'ennemi; cela comporte une variation dans les conceptions politiques, le caractère épique des entreprises guerrières cède le pas...à la reconnaissance de la suprématie assyrienne, de toute façon au bénéfice de l'idéologie royale. Mais tandis que, chez les autres souverains néo-assyriens, les deux perspectives coexistent, avec Assurbanipal...la seconde perspective est la seule à jouir des préférences de la chancellerie. Ainsi est adopté un modèle double, dont le premier élément est la spécification de l'éloignement de la région..., et dont le second, au contraire, est l'ab-

Verständigungsschwierigkeiten. Leider ist die Fortsetzung der Episode nicht erhalten, so dass uns verborgen bleibt, wie es dem lydischen Reiter schliesslich doch gelang, die Botschaft seines Herrn auszurichten, und was der Inhalt dieser Botschaft war.

Die nächste 'Annalen'-Edition E^2 bietet dann jedenfalls eine andere Version der Episode: nicht ein "Reiter" (*rakbû*), sondern ein gewöhnlicher "Bote" (*mār šipri*) scheint die bekannte Botschaft von Gyges' Traum ausgerichtet zu haben[336], in welchem der Gott Aššur den Lyderkönig aufforderte, sich Assurbanipal zu unterwerfen.[337] Sprachprobleme gab es nach dieser Version keine (mehr).[338] Die folgenden Versionen setzen wiederum *rakbû* anstelle von *mār šipri* und lassen den Traum des Gyges weg, schliessen aber insofern an E^2 an, als auch ihnen keinerlei Kommunikationsschwierigkeiten bekannt sind. Eine neue Variante bietet erst wieder Zylinder A (ca. 643a), der beide frühen Versionen (E^1 und E^2) als Quellen verwendet zu haben scheint.[339] A lässt einen "Reiter" *und* einen "Boten" auftreten, wobei der erste nach dem Wohlergehen des assyrischen Königs fragt, während der zweite den Traum des Gyges mitteilt. Doch wird die Reiter-Episode nur sehr knapp angesprochen (II 100f: *rakbûšu išpura ana ša'āl šulmēja*) und verlautet auch hier nichts über irgendwelche Verständigungsschwierigkeiten.[340]

Somit wird deutlich, dass die Kommunikationsprobleme mit dem lydischen Reiter nicht nur als praktisch-linguistisches, sondern auch als ideologisches Problem wahrgenommen wurden. Die älteste Version E^1 sagt sehr deutlich, dass die eigentlich erwartbare Normalität darin bestanden hätte, dass der assyrische König die Kommunikation mit allen Sprachen der Welt im Griff und im Prinzip für alle einen *bēl lišāni* zur Verfügung hat. Der Auftritt des lydischen Reiters stört diese Normalität und stellt den universalen Herrschaftsanspruch Assurbanipals in Frage. Hierin dürfte der Grund liegen, weshalb die Schilderung der Sprachprobleme am assyrischen Hof von den späteren 'Annalen'-Editionen übergangen wurde. Spricht der *rakbû/mār šipri* des Gyges von E^2 ab nur noch Assyrisch, dann ist die Welt zur normalen Ordnung universaler assyrischer Herrschaft zurückgekehrt.

Die Episode mit dem lydischen Reiter am Hof Assurbanipals zeigt aber zugleich, dass die unter Tiglatpileser III. und Sargon II. zu letzter Blüte erstandene Ideologie der «einen Rede» in

---

sence de relation avec les prédécesseurs royaux, désignés le plus souvent comme ignorant l'existence de tels lieux. Un tel modèle vise à proclamer, en même temps que la soumission à son légitime représentant, la reconnaissance du principe théorique de l'universalité de la domination d'Assur" (ebd. 207f).

336 Schon dies impliziert, dass Lydien nun nicht mehr unbekanntes Fremdland am Rande der Welt ist, sondern mit Assyrien in regulärem diplomatischem Kontakt steht.

337 Für die Rekonstruktion von E^2 vgl. COGAN/TADMOR, aaO. 69-74; für die ideologische Analyse vgl. GELIO, aaO. 207-214.

338 "In editing E^2, the editor assumed that the actors in this drama spoke a mutually intelligible language..." (COGAN/TADMOR, aaO. 74).

339 Vgl. COGAN/TADMOR, aaO. 77-80, bes. 78.

340 Edition A II 95-110: STRECK, Assurbanipal 20f; vgl. ARAB II 297f § 784. In der Folge ist dann (nur hier) vom Abfall des Gyges, seiner Niederlage gegen die Kimmerier und der Thronfolge seines Sohnes die Rede, der die assyrische Suprematie wiederum anerkannte. Zur ideologischen Analyse vgl. GELIO, aaO. 220-224.

der zunehmenden Konfrontation mit der vielsprachigen Völkerwelt ihre Plausibilität eingebüsst haben dürfte. Schon die Inschriften Sanheribs verwenden das Motiv nicht mehr! Im 7.Jh. muss sich der zentralistische Weltherrschaftsanspruch einer nicht aufhebbaren und nurmehr schwer kontrollierbaren Sprachen*vielfalt* stellen: Die Weltherrschaft Assurbanipals impliziert denn auch, wie eben gesehen, dass er für alle Sprachen der Welt einen *Übersetzer* zur Verfügung hat. "Viele (Fremd-)Sprachen/Völker stehen in Nippur unter dem Schutz des Königs, meines Herrn"[341], schreibt ein loyaler babylonischer Beamter an Assurbanipal.

Diese Welt musste dem Anspruch der Ideologie der «einen Rede» entgleiten.[342] Nicht nur zeitlich, sondern auch ideologisch stehen die Texte Assurbanipals auf halbem Weg zwischen der behaupteten «einen Rede» Tiglatpilesers III. und Sargons II. und dem (zwei Jahrhunderte später formulierten) Anspruch der Achämenidenkönige, "König der Länder und der Gesamtheit aller Sprachen" (*šar mātāte ša napḫar lišānāte gabbi*) der Welt zu sein.[343]

Das neue Denken ist auch in den traditionell eher konservativeren Bereich des religiösen Hymnus eingedrungen. Konnte einst vom Sonnengott gesagt werden, er würde "die Verschiedensprachigkeit (der Völker) ordnen"[344] (und dies besagt hier: korrigieren), so heisst es nun in einem Šamaš-Hymnus des 7. Jhs.[345], dass der Sonnengott die Pläne aller Länder (d.h. Völker) zu kennen vermöge, *obwohl* sie in fremden Sprachen erdacht würden.[346] Selbstverständlich

---

341 ABL 238 Rs. 6: *lišānāti* (EME.MEŠ) *ma'dāti ina Nippur ina ṣilli šarri bēlīja* (zit. nach CAD L 214 s.v. *lišānu* [4.c.]).

342 Bis vor einiger Zeit konnte man in diesem Zusammenhang noch auf ein bekanntes Orakel der Göttin Mullissu an Assurbanipal verweisen, wonach der König vor bzw. während eines Feldzugs nach Ägypten (also 667 bzw. 664) ermutigt worden sei, er werde "über die Angehörigen der vier Sprachen (*mar'ē ša arba'i lišānāti*)...die Königsherrschaft ausüben" (so noch ANET[3] 451 [R.H. PFEIFFER]). *arba'i lišānāti* würde hier anstelle des traditionellen *kibrāt arba'i/erbetti* "vier Weltteile" für die Gesamtheit der Welt stehen, über die der assyrische König herrschen soll (vgl. schon STRECK, Assurbanipal 488 s.v. *kibratu*; zum Epithet *šar kibrāt erbetti* ERAS 305-308, zu *šar kullat kibrāt arba'i* "König der Gesamtheit der vier Weltteile" ebd. 313f). Wenn jedem Weltteil eine eigene Sprache zustände, dann wäre der Schritt von der faktischen zur ideologischen Akzeptanz der Völker- und Nationalsprachen in der Tat nicht mehr gross.

Nun hat aber die Kollation der entsprechenden Stelle (K. 883 Vs. 4) offenbar ergeben, dass dort nicht IV EME.MEŠ, sondern *šá ziqnē* (SU_6.MEŠ) gelesen werden muss (vgl. CAD Z 127a; TUAT II/1 62 [K. HECKER]); d.h. dass hier von "Angehörigen der Bärtigen" (d.h. Hofbeamten, die keine Eunuchen sind) die Rede ist und die Stelle für die Sprachenfrage entfällt.

343 Vgl. dazu weiter unten 10.43.

344 Vgl. unten 9.75.

345 Vgl. zur Datierung LAMBERT, BWL 121-123. Mögen auch einzelne Motive des Hymnus in kassitische oder gar altbabylonische Zeit zurückgehen, so ist doch die vorliegende Komposition erst im 7.Jh. entstanden. Es gibt keinen Grund, die hier interessierenden Zeilen 49f früher als in die Zeit Esarhaddons zu datieren.

346 [*š*]*a napḫar mātāti šūt šunnâ lišānu*
"Von allen Ländern, (obwohl sie) verschiedener Sprache sind,

impliziert auch dies eine Art Weltherrschaft des Sonnengottes, doch folgt diese nicht mehr dem Paradigma der «einen Rede».[347]

Am Rande sei deshalb noch angemerkt, dass auch die spätassyrischen Theologen durch die faktische Sprachenvielfalt des assyrischen Reiches herausgefordert wurden: Man vergleiche dazu nur die sog. 'extended version' der lexikalischen Serie An-Anu (sog. *octo linguae*), welche u.a. Äquivalente für *ilu* in 8 Sprachen notiert![348]

9.6. «EINE REDE» ALS WELTHERRSCHAFTSTOPOS IN DER 'CHRONIK DER FRÜHEN KÖNIGE' UND IN EINER NEUASSYRISCHEN OMENSAMMLUNG

Ein weiterer Beleg für das Motiv der «einen Rede» (wörtlich: des «einen Mundes») findet sich in der sog. 'Chronik der frühen Könige' (ChFK), einem nur schwer datierbaren Text. Die Chronik ist in Form zweier neubabylonischer Kopien unbekannter Herkunft erhalten, enthält jedoch wesentlich älteres Material. Sie nennt eine von Sargon von Akkad bis zum kassitischen König Agum

---

[*tī*]*di kipdīšina...*
kennst du die Pläne..."

(LAMBERT, aaO. 128f, Z. 49f; vgl. AOT² 245 (E. EBELING); ANET³ 388 (F.J. STEPHENS); FALKENSTEIN/VON SODEN, Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete 242; LABAT, Les religions 269; SEUX, Hymnes et prières 55.

Beachte die überraschende Parallele in einem ägyptischen Hymnus an den Sonnengott aus dem Totenbuch des Hunefer (19. Dyn.):

"Keine Sprache versteht die andere,
ausser dir allein [...] (...)
Du bist es, der hört mit deinen Ohren;
du siehst Millionen in den Ländern.
Keine Asiaten sind darin, von denen du dich fernhalten würdest,
sie sind alle erblickt von deinem Herzen"

(so ASSMANN, Ägyptische Hymnen und Gebete Nr. 42A, hier 148 Z. 36f.40-43; BARUCQ/DAUMAS, Hymnes et prières Nr. 65, hier 176 Z. 15f, übersetzen allerdings stark abweichend).

347 Zu dessen Anwendung auf Nabû in einem spätassyrischen Hymnus vgl. allerdings oben S. 420 Anm. 47!

348 CT 25 18 Rs. II 9-14. Prof. K. DELLER (Heidelberg) verdanke ich den Hinweis auf diesen Text wie auch die Einsicht in ein unveröffentlichtes Vortragsmanuskript über "Die Vielsprachigkeit des Alten Vorderasiens ca. 1600-600 v.Chr." (Strassburg, 12.6.86).

III. (ca. 1450a) reichende Reihe ausgewählter mesopotamischer Herrscher; warum sie gerade dann abbricht, lässt sich nicht ausmachen.[349]

In unserem Zusammenhang ist der Anfang der ChFK, der von Sargon von Akkad (ca. 2334-2279a) handelt, von besonderem Interesse. Wie A.K. GRAYSON gezeigt hat, stammt das in der ChFK verwendete Material zu Sargon im wesentlichen aus Omentexten.[350] Dieses Material lässt sich nun ebenfalls nur sehr schwer datieren. Eine genaue Parallele zu unserem Passus findet sich in einer neuassyrischen Omensammlung (NaOs).[351] Die entsprechende Passage[352] wird im folgenden in Partitur übereinander gesetzt:

[349] Für Einleitungsfragen vgl. GRAYSON, ABC 45-49; Textbearbeitung ebd. 152-156; Nachträge ebd. 235f.285f.

[350] GRAYSON, Divination 71-74; vgl. schon H.-G. GÜTERBOCK, Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200: ZA 42 (1934) 1-91, bes. 47-61. Zur Bedeutung der sog. historischen Omina vgl. die grundlegende Studie von FINKELSTEIN, Mesopotamian Historiography 461-472, deren Grundthese lautet:"...the omen texts, and the historical information imbedded in them, lie at the very root of all Mesopotamian historiography, and...as a historical genre they take precedence both in time and in reliability over any other genre of Mesopotamian writing that purports to treat of the events of the past" (463). Diese Einschätzung der Sachlage ist allerdings umstritten (vgl. nur J. COOPER, Apodotic Death and the Historicity of "Historical" Omens, in: B. ALSTER, ed., Death in Mesopotamia (XXVI[e] RAI = Mesopotamia 8), Copenhagen 1980, 99-105:"The historical material in the omens...has no privileged status" [102]; nicht zugänglich war mir L. GEORGE, Historical Omens in the Ancient Mesopotamian Tradition, Ph.D. diss., Toronto 1988). Selbst wenn man den Omina zuweilen sachliche Priorität zuzuerkennen bereit ist, kann man doch nicht übersehen, dass auch sie den Trägheitsgesetzen literarischer Tradition unterworfen waren, weshalb im Falle konkurrierender Überlieferungen die Frage nach der historischen Authentizität des Materials im einzelnen neu gestellt werden muss. Dass die Frage nach der Historizität der erwähnten Ereignisse allerdings die Tradenten der Omenliteratur nicht interessierte, betont zu Recht STARR, The Place of Historical Omens 629-632.

[351] KING, Chronicles II 25-45 Nr. 3 und 4 (vgl. für die Parallelen zur ChFK schon ebd. I 27-55); Neubearbeitung durch STARR, The Place of Historical Omens 632-639. Nr. 3 (K. 2130) stammt aus der Bibliothek Assurbanipals, Nr. 4 (BM 67'404) ist ein neubabylonisches Duplikat dazu. Die folgende Diskussion behandelt Textpassagen, die nur im neuassyrischen Exemplar erhalten sind.

[352] GRAYSON, ABC 152f (vgl. 46 Anm. 32); KING, aaO. II 30-32 (vgl. I 35-41); STARR, aaO. 633f; vgl. H. HIRSCH, Die Inschriften der Könige von Agade: AfO 20 (1963) 1-82, hier 6 [*a*]; GRAYSON, Divination 72 Anm. 3.

ChFK 1 ^{I}*Šarru*(LUGAL)-*kīn*(GIN) *šàr A-ga-dè*^{ki} *ina palê* (BALA) ^{d}*Iš-tar i-lam-ma*
"Sargon, der König von Akkad, kam in der Regierungszeit Ištars zur Macht und

NaOs 22 (...) *amūt*(Bà-*ut*) *Šarru*(LUGAL)-*kīn*(GI.NA) *šá ina šēri*(UZU) *an-n*[*i-i*]
23 [*ina palê* (BALA) ^{d}*Ištar*] *i-la-am-ma*
"Omen Sargons, des Königs von Akkad, der unter diesem Vorzeichen
[in der Regierungszeit Ištars] zur Macht kam und

ChFK 2 *šá-ni-na u ma-ḫi-ri ul i-ši*
NaOs *šá-ni-na māḫira*(GABA.RI) *ul*(NU) *īši*(TUK-*ši*)
weder Seinesgleichen noch einen Rivalen hatte.

šá-lum-mat-su eli(UGU) *mātāti*(KUR.KUR.MEŠ) **3** *it-bu-uk*
šá-lum-mat-su eli (UGU) **24** [*mātāti* (KUR.MEŠ) *it-bu-ku*?[353]]
Seinen Glanz goss er über den Ländern aus.

tâmta(A.AB.BA) *ina ṣīt šamši* (^{d}UTU.è)*i-bi-ir-ma* **4** MU XI^{kám}
tâmta (A.AB.BA) *šá erēb šamši* (^{d}UTU.ŠÚ.A) *i-bi-ru-ma* MU III^{kám}
Das Meer im Osten (NaOs: im Westen[354]) überquerte er, und im 11. (NaOs: 3.[355]) Jahr

---

353 Vgl. STARR, aaO. 637f.

354 An dieser Stelle besteht eine Diskrepanz zwischen der ChFK (Sargon überquerte das Meer im Osten) und der NaOs (Sargon überquerte das Meer im Westen). Vgl. GRAYSON, ABC 235, der nachweist, dass die Angabe der ChFK ursprünglicher sein dürfte. Von einer Überquerung des Mittelmeers durch Sargon von Akkad wissen die Quellen (abgesehen von NaOs) nichts; deshalb ist anzunehmen, dass die NaOs an dieser Stelle ein Ereignis aus der Regierungszeit Sargons II., nämlich die Unterwerfung Zyperns (ca. 709/7), in die Zeit Sargons von Akkad zurückprojiziert hat. Vgl. zu diesem Feldzug J. ELAYI/A. CAVIGNEAUX, Sargon II et les Ioniens: OrAnt 18 (1979) 59-75, bes. 63-66.

MALAMAT hält die Überquerung des Mittelmeers durch Sargon von Akkad für historisch wahrscheinlich (Campaigns to the Mediterranean 366). Allerdings setzt seine Argumentation bei KAV 92, der sog. "Geographie Sargons", einem historisch äusserst problematischen Text, an. Vgl. dazu nun die Neubearbeitung durch A.K. GRAYSON, The Empire of Sargon of Akkad: AfO 25 (1974-1977) 56-64, der aufgrund der Tatsache, dass verschiedene Ortsnamen der "Geographie" erst in neuassyrischen Quellen bezeugt sind und der Text ohnehin nur in einer neuassyrischen und einer neubabylonischen Kopie existiert, den Schluss zieht, dass "the Sargon Geography is a learned treatise on the geography of the conquests of Sargon of Akkad, based on various traditional and legendary sources, and either first composed or largely re-edited during the Neo-Assyrian period. Further, I would hazard the opinion that it is *a Babylonian scribe's attempt to interpret in contemporary terms the geography of the empire of the ancient Sargon for the edification of the reigning Sargon, Sargon II of Assyria*" (aaO. 57; Hervorhebung von mir). Vgl. zur Typologie Sargon von Akkad – Sargon II. die folgenden Überlegungen [sowie jüngst B. LANDSBERGER, SAAB 3/2 (1989) 35.37-39; S. PARPOLA, ebd. 46.50f]!

355 Vgl. GRAYSON, ABC 236.

māt(KUR) *erēb šamši* (^{d}UTU.ŠÚ.A) *a-di qí-ti-šú qāt*(ŠU)*-su ikšud*(KUR-*ud*)
erēb šamši (^{d}UTU.ŠÚ.A) **25** [*a-di qí-ti-šú* Š]U (*qāt*)*-su ikšudu*(KUR-*du*)
eroberte 'seine Hand' das Land des Westens (NaOs: den Westen) bis zu seinen Enden[356].

5 pi-i-šú a-na iš-ten ú-kin
pî(KA)*-šu a-šar*[357] *ištēn* (1-*en*) *ú-ki-nu*
Er setzte seine (des Westlandes) Rede (wörtlich: seinen Mund) als eine (einzige) fest.

ṣalmē (ALAM.MEŠ)*-šú ina erēb šamši* (^{d}UTU.ŠÚ.A)*uš-zi-iz*
ṣalmē (ALAM.MEŠ)*-šú ina erēb šamši* (^{d}UTU.ŠÚ.A) **26** [*uš-zi-i*]*z*$^{?}$*-zu*
Seine Statuen errichtete er im Westen.

6 šal-lat-su-nu ina a-ma-a-ti ú-še-bi-ra
šal-la-su-nu ina <*a*>$^{??}$[358]*-ma-a-ti tâmti* (A.AB.BA) *ú-še-bi-ra*
Ihre Beute transportierte er in Flossen (NaOs: zu Land und zu Meer). (...)

ChFK 7 *mārʾē*(DUMU.ME) *ekallī*(É.GAL)*-šu a-na V bēri*(DANNA$^{ta.àm}$) *ú-še-šib-*[*ma*]
8 *um-mat mātāti*(KUR.KUR.MEŠ) *mit-ḫa-riš i-be-el*
Seine Palastbeamten stationierte er in Intervallen von 5 Doppelstunden, [und] er herrschte über die vereinte Gesamtheit[359] der Länder."[360]

NaOs 28 [*amūt*(Bà-*ut*)][361] *Šarru*(LUGAL)*-kīn*(GI.NA) *šá ekalla*(É.GAL)*-šú*
ušēšir (SI.Sá) V^{tàm} *be-ri*$^{!}$ *ú-rap-pi-šu-ma*
29 [SA]G.KAL.MEŠ (*ašarēdū*) *i-zi-zu-ni-šum-ma e-ki-a-am i ni-lik iq-bu-šú*
[Omen] Sargons, der seinen Palast in Ordnung brachte und auf (einen Umfang

---

356 Damit dürfte bes. die Unterwerfung der Inseln (Zypern, vgl. Anm. 354) gemeint sein.

357 Vgl. die altbabylonische Wendung *pîšunu ašar ištēn iškunū* in dem oben S. 438f mit Anm. 118 zitierten altbabylonischen Brief AbB 2 Nr. 88 Rs. 12'.23'.

358 GRAYSON (aaO. 236), MALAMAT (Campaigns 366 mit Anm. 9), STARR (The Place of the Historical Omens 636) u.a. verstehen *a-ma-a-ti* als Pl. von *amu* "Floss" (AHw I 45b; CAD A/2 85b) und ergänzen entsprechend in der NaOs. Zur inhaltlichen Füllung des Satzes siehe unten Anm. 368!

359 Zu akk. *ummatu* vgl. AHw III 1414f s.v. GRAYSON, ABC 153, übersetzt "ruled in unity the *tribes* of the lands"; *ummatu* kann zwar einen Stamm bezeichnen, doch steht das Wort hier eindeutig im Sg. und bezeichnet es immer *ein* Kollektiv.

360 Vgl. AOT^{2} 335 (E. EBELING); ANET^{3} 266 (A.L. OPPENHEIM). Vgl. auch MALAMAT, Campaigns 365-367.

361 Die NaOs setzt in Z. 27 mit einem neuen Omen ein, verbindet also das Folgende im Gegensatz zur ChFK nicht direkt mit der Eroberung des Westlandes.

> von) 5 Doppelstunden erweiterte[362]; die Mächtigen standen um ihn herum und sagten:'Wohin sollen wir gehen?'"[363]

Die NaOs bietet also dieselben Informationen über Sargon wie die ChFK und führt diese auch in derselben Reihenfolge an. Dies gilt ebenso für die hier nicht zitierten restlichen Materialien zur Regierung Sargons sowie für diejenigen zur Herrschaft Naramsins (ca. 2254-2218a). Eine Ausnahme bilden nur wenige Zeilen, zu denen sich in den Omina keine Parallelen finden. Es handelt sich zunächst um ChFK Z. 8, eine m.W. analogielose[364] Weltherrschaftsformel.[365] Wo nicht eigentlich historisches Geschehen geschildert, sondern dieses summarisch im Sinne von Weltherrschaft qualifiziert werden soll, scheint die ChFK also Formulierungen zu verwenden, welche nicht alte Tradition wiedergeben, sondern 'modernem' Sprachgebrauch des 7./6.Jhs.a entsprechen dürften.[366] Dasselbe könnte auch für die in Z. 5 (NaOs Z. 25) verwendete Formulierung gelten.[367] Inhaltliche Aktualisierungen in dem Sinne, dass historische Ereignisse der Zeit Sargons II. von Assyrien in die Zeit Sargons von Akkad zurückprojiziert werden, scheinen in ChFK Z. 6 (Beute in Flossen[368]) und NaOs Z. 24

---

362 STARRs Übersetzung "stationed (his officials) at intervals of five double hours" läuft parallel zu ChFK, deren Wortlaut hier aber signifikant abweicht; sachlich meinen wohl beide Versionen dasselbe: durch Stationierung von Palastbeamten erweiterte Sargon den Zuständigkeitsbereich des Palastes (Krongut?).

363 Vgl. CAD A/1 233a s.v. *ajikī'am* [f]. Hier besteht zwischen der ChFK und der NaOs eine relativ grosse inhaltliche Differenz, doch scheinen die beiden Versionen auf eine gemeinsame Vorlage zurückzuweisen.

364 AHw III 1415a verbindet die Stelle mit Fragezeichen mit WINCKLER, Altorientalische Forschungen I/5 410,17: *um-ma-a-ti-ka*. Dort (K. 4730, Vs. 17) ist jedoch seit der Neuedition des Textes durch TADMOR, The "Sin of Sargon" (hier 155), *um-ma a-na muḫḫi* (UGU) *šá ilāni* (DINGIR.MEŠ) zu lesen. Vgl. SAA III 77 [nun auch SAAB 3/2 (1989) 10].

365 In den Omina finden sich nur Varianten mit traditioneller Terminologie (*ša kiššatam* bzw. *māta ibēlu*) verwenden: vgl. GRAYSON, Divination 73 Anm. 1; ABC 47 Anm. 34.

366 Vgl. KING, Chronicles I 41 zu ChFK Z. 8:"probably afterwards inserted".

367 Beachte auch die Phrase von ChFK Z. 2 || NaOs Z. 23, der König habe keinen Rivalen gehabt (siehe dazu oben Anm. 258-260)!

368 Angesichts der Tatsache, dass offenbar mehrere in ChFK und NaOs verarbeitete Traditionen über Sargon von Akkad historisch in die Zeit Sargons II. von Assyrien weisen und auffälligerweise auch verschiedene sprachlich-rhetorische Merkmale (u.a. die Verwendung des in positivem Sinne zuletzt unter Sargon II. belegten Motivs der «einen Rede») sich am besten aus dieser Zeit erklären lassen, möchte ich vorschlagen, die Formulierung von ChFK Z. 6 auf den Transport von Bauholz aus Phönizien zu beziehen, der auf den Reliefs von Hof n (= VIII) des Palastes von Dur-Šarrukin dargestellt ist: BOTTA/FLANDIN, Monument I 29-35; vgl. dazu ausführlich P. ALBENDA, A Mediterranean Seascape from Khorsabad: Assur 3/3 (1983) 103-

(Überquerung des Westmeeres[369]) vorzuliegen.

Eine Passage über die Herrschaft Sargons findet sich gar in drei Quellen: es handelt sich um die Information, dass Sargon Erde von Babylon ausgegraben und gegenüber von Akkad eine neue Stadt als Kopie bzw. Rivalin (GABA.RI[370]) von Babylon gebaut habe. Die Notiz liegt in nahezu identischen Fassungen in der ChFK, in der NaOs und in der sog. 'Weidner-Chronik' (WCh)[371] vor:

ChFK 18 *e-pe-er e-se-e šá Bābili* (Ká.DINGIR.RA^ki) *is-suḫ-ma*
19 *i-te-e A-ga-dè^ki miḫir* (GABA.RI) *Bābili* (Ká.DINGIR.RA^ki) *i-pu-uš*
"Er (Sargon) grub die (Mörtel-)Erde der Niederung/Lehmgrube[372] von Babylon aus und baute neben Akkad eine Kopie/Rivalin Babylons."[373]

NaOs 8 [*amūt*(Bà-*ut*)][374] *Šarru*(LUGAL)-*kīn*(GI.NA) *šá ina šēri*(UZU) *an-ni-i kiš-šu-*[*ut* Ká].DINGIR.RA^k[i] (*Bābili*) [*i-*...]-*šum-ma*
9 [SA]ḪAR.ḪI.A (*eperē*) *ša* SAL.LA Ká GÍN.NA[375] *is-su-ḫu-ma* [...]-*ma*
10 [*ina maḫ-rat*] A-ga-dè^ki *āla* (URU) *i-pu-šu-m*[*a* Ká.DINGIR.RA]^ki (*Bābili*) *šum*(MU)-*šú im-*[*b*]*u-*[*u*]

---

136. ALBENDA hat richtig erkannt, dass diese Darstellung eine charakteristische Variation des Tributbringerthemas ist und Sargons Weltherrschaft bis in den äussersten Westen zum Ausdruck bringen soll. E. LINDER hat ALBENDAs Interpretation in Zweifel gezogen und vorgeschlagen, in der Szene den Transport von Bauholz auf einem Fluss zu erkennen (The Khorsabad Wall Relief. A Mediterranean Seascape or River Transport of Timbers?: JAOS 106 [1986] 273-281; vgl. nun auch J.E. READE in SAA I S. 58f Fig. 20:"hauling timber upstream"). Verschiedene Details sprechen gegen diese Deutung, im besonderen die Darstellung zweier phönizischer Inselstädte. Zum Holztransport zu Meer vgl. 1 Kön 5,23!

369 Siehe oben Anm. 354!

370 Vgl. zu GABA.RI oben Anm. 258!

371 Zur 'Weidner-Chronik' vgl. GRAYSON, ABC 43-45 und 145-151. Ergänzend dazu hat I.L. FINKEL ein zweisprachiges Fragment veröffentlicht (Bilingual Chronicle Fragments 72-74). "Whatever the original date of the composition..., it seems more than probable that the Sumerian as attested in this Babylonian tablet is not the original form of the text, but rather a later scholarly addition. Perhaps here the urge was to lend the composition an appearance of antiquity and greater authority" (ebd. 72).

372 Zu *esû* bzw. *issû* vgl. CAD I/J 204f; SALONEN, Die Ziegeleien 36f. AHw I 250 verbucht die Bedeutung "Lehmgrube" o.ä. nicht. Genau darum geht es aber an dieser Stelle: Sargon entnimmt der Lehmgrube Babylons das Baumaterial für die ersten Ziegel seiner Neugründung ("*eperu* wird bei Bauten gewöhnlich in der Bedeutung «Mörtel»...verwendet, es kommt aber auch als Bestandteil von Ziegeln vor" [SALONEN, aaO. 45; vgl. ebd. 52]. Dem hier geschilderten Akt liegt die Notwendigkeit zugrunde, den Neubau mit einem reinen Gründungsziegel beginen zu können.

373 GRAYSON, ABC 149.153f.

374 NaOs setzt auch in Z. 7 mit einem neuen Omen ein.

375 Vgl. STARR, The Place of the Historical Omens 637.

"[Omen] Sargons, der unter diesem Vorzeichen
die Macht Babylons ... und
(Mörtel-)Erde ... ausgrub und ...
gegenüber von Akkad eine Stadt baute
und ihren Namen 'Babylon' nannte..."[376]
(...[377])

WCh 50 (...) *e-pir šat-pi-i-šu i-suḫ-ma* [...]
51 *ina maḫ-rat A-ga-dè*^{ki} *āla* (URU) *i-pu-uš-ma*
Bābili (KÁ.DINGIR.RA^{ki}) *a-na šumī*(MU)*-šú* [*im-bi*][378]
"Er grub die (Mörtel-)Erde seiner (Babylons) Mulde/seines Aushubs aus und
baute gegenüber von Akkad eine Stadt
und nannte ihren Namen 'Babylon'."

Die in der ChFK hier anschliessende Passage ChFK, die vom Ende der Herrschaft Sargons berichtet, hat wie schon Z. 8 keine Parallele in der NaOs, dafür aber eine in der WCh.[379] Auch diese Übereinstimmung sei hier in Partitur wiedergegeben:

ChFK 20 *a-na ikkib* (NÍG.GIG) *i-pu-šu bēlu rabû* (GAL-*ú*)
WCh 52 [*ana* NÍG.G]IG (*ikkib*) *i-pu-šu*
"Ob des Tabuvergehens, das er (Sargon) begangen hatte,

ChFK ^{d}*Marduk* (AMAR.UTU) *i-gu-ug-ma* **21** *ina ḫu-šaḫ-ḫu nišē*(UN.ME)*-šú ig-mu–ur*
wurde Marduk zornig und vernichtete seine Leute durch Hunger.

WCh *ik-kir*$_{6}$*-šu-ma*
wurde er (Marduk[380]) ihm feindlich.

ChFK **22** *ul-tu ṣi-it šamši* (^{d}UTU-*ši*) *a-di e-reb šamši* (^{d}UTU-*š*[*i*])
WCh *iš-tu* ($^{var.}$*ul-tu*) *ṣi-it šamši* (^{d}UTU-*ši*) *a-di e-reb šamši* (^{d}UTU-*ši*)
Von Osten bis Westen

23 *ik-ki-ru-šú-ma la ṣa-la-la i-mi-id-*[*su*]
52b *ik-ki-ru-šu-ma la ṣa-la-lu šakin*(GAR)-[*šu*(?)] ($^{var.}$ *imīd* ?)

---

376 KING, Chronicles II 27f (vgl. I 47-49); STARR, aaO. 632. Vgl. GRAYSON, Divination 73 Anm. 4.

377 Die Fortsetzung NaOs Z. 11 ist stark zerstört; KING liest [... *ina lib-b*]*i u-še-ši-bu* "siedelte er darin an" bzw. "liess er darin wohnen".

378 Das von FINKEL (Bilingual Chronicle Fragments 72-74) veröffentlichte Fragment liest in Z. 51 sum. gaba-r[i] a-g[a-dè^{ki} u]ru mu-u[n-dím... ‖ akk. *mi-iḫ*$^{?}$*-ri*$^{?}$ *A*$^{?}$*-g*[*a-dè*^{ki} U]RU (*āla*) *i-p*[*u-uš*...] und steht damit ChFK Z. 19 näher (vgl. aaO. 73f).

379 Vgl. GRAYSON, Divination 73 Anm. 2.

380 Die Nennung des Subjekts erübrigt sich, da in der WCh immer wieder und unmittelbar zuvor in Z. 48 und 50 von Marduk die Rede war.

rebellierte man gegen ihn, und er (Marduk) erlegte [ihm] Schlaflosigkeit auf."[381]

ChFK ist offensichtlich auch mit WCh verwandt.[382] Da die Verwandtschaft wichtige Schlüsse für die Interpretation *beider* Chroniken erlaubt, muss an dieser Stelle kurz auf die WCh eingegangen werden.

Deren erhaltene Textpartien, welche verschiedene Könige unter dem Gesichtspunkt beurteilen, ob sie das Fischopfer im Mardukheiligtum Esagila von Babylon *rite* darbrachten oder nicht, nennen Herrscher von der frühdynastischen Zeit bis zu Šulgi (ca. 2094-2047a). Für die Datierung der Chronik bedeutet dies, dass sie wohl frühestens zur Zeit der 1. Dyn. von Babylon angesetzt werden kann.[383] Die drei bekannten Textvertreter sind neuassyrisch und neubabylonisch.[384] Nach GRAYSON erinnert die ziemlich stereotype Unterscheidung von guten und schlechten Regierungszeiten an die Unterscheidung von "guten" und "schlechten" Königsherrschaften in den sog. 'Prophecies'[385], die gerade in spätassyrischer und neubabylonischer Zeit besonders en vogue waren.[386] Wie die meisten 'Prophecy'-Texte hat die WCh eine deutliche politisch-propagandistische Tendenz: ihr Thema ist die Respektierung des Hauptheiligtums des Gottes Marduk in Babylon und der mit dessen Kult verbundenen Riten.[387]

---

381 GRAYSON, ABC 149.154.

382 Vgl. auch die ähnliche Behandlung von Šulgi: WCh Z. 63f und ChFK Z. 28-30. GRAYSON geht geradezu davon aus, dass der (die) Verfasser der ChFK die WCh kannte(n) und aus ihr u.U. exzerpierte(n): vgl. Divination 71; ABC 46f.

383 Vgl. GRAYSON, ABC 44.

384 GRAYSON schlägt aaO. 278f dennoch eine Datierung in die frühe Isin II-Zeit (um 1150) vor:"Bearing in mind the chief characteristics of the document – its condemnation of those who neglect Babylon, Marduk, Esagil, the fish cult, and especially of Sargon who dared erect a 'second' Babylon near Agade – one looks for a period of time in which all of these features would be prominent. (...) The one era which meets all of these conditions admirably is the latter Kassite and early Isin II period. At this stage in history there is a surprising lack of references to fish and fishing (an industry that had earlier been of major importance); the Kassites created a new capital, Dur-Kurigalzu, about ninety kilometres from Babylon (...); the rise of Marduk to the pinnacle of the pantheon took place during this period and reached a climax with the reign of the fourth Isin II king, Nebuchadnezzar I."

385 Vgl. GRAYSON, aaO. 44.

386 Auf die breite Diskussion zu den 'Prophecies' kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Vgl. bes. H. HUNGER/S.A. KAUFMAN, A New Akkadian Prophecy Text: JAOS 95 (1975) 371-375; A.K. GRAYSON, Babylonian Historical-Literary Texts (Toronto Semitic Texts and Studies 3), Toronto-Buffalo 1975; P. HÖFFKEN, Heilszeitherrschererwartung im babylonischen Raum. Überlegungen im Anschluss an W 22 307.7: WdO 9/1 1977) 57-71 (ebd. 62: zu den Plausibilitätsvoraussetzungen dieser Texte gehöre "der Gedanke, Geschichte wiederhole sich nach dem Massstab der Vergangenheit"); R.D. BIGGS, The Babylonian Prophecies and the Astrological Traditions of Mesopotamia: JCS 37 (1985) 86-90; DERS., Babylonian Prophecies, Astrology, and a New Source for "Prophecy Text B", in: ROCHBERG-HALTON, Language, Literature, and History 1-14; J.A. GOLDSTEIN, The Historical Setting of the Uruk Prophecy: JNES 47 (1988) 43-46.

387 Vgl. auch die Erwähnung des Neujahrfestes (*zagmukku*) im stark zerstörten Schluss-

Hat man die propagandistische Tendenz der WCh und die Stereotypie in der Beurteilung einzelner Herrscher einmal erkannt, dann liegt es nahe, bei einzelnen Abschnitten der Chronik nicht nur nach der Authentizität der historischen Überlieferung, sondern auch nach möglichen zeitgeschichtlichen Bezügen in späterer Zeit zu fragen.[388] Diesbezüglich springt besonders ein Parallelismus in die Augen, der die Benutzer dieser Texte im 7.Jh. geradezu evident gewesen sein muss: die typologische Entsprechung der Regierungszeiten Sargons und Naramsins von Akkad mit derjenigen der neuassyrischen Könige Sargon II. und Sanherib.

Was Sargon von Akkad und Sargon II. betrifft, so wird die typologische Entsprechung allein schon durch den programmatischen Namen des assyrischen Königs (evtl. Usurpators) nahegelegt. Doch lassen auch andere Details eine typologische Deutung zu: Wie Sargon von Akkad nach der in der WCh, in der ChFK und in der NaOs überlieferten Notiz gegenüber von Akkad eine Art neues Babylon gegründet haben soll (s.o.), so Sargon II. seine neue Residenz Dur-Šarrukin mit Palast und Heiligtümern.[389] Zwar hatte der Bau von Dur-Šarrukin, soweit wir sehen können, keine besondere antibabylonische Spitze; die Bauarbeiten hatten mehrere Jahre vor Sargons Thronbesteigung in Babylon (710a[390]) begonnen.[391] Aber wie der Bau des zweiten Babylon unter Sargon von Akkad Revolten in Ost und West ausgelöst haben soll, so hatte Sargon II. während seiner ganzen Regierungszeit gegen Aufstände in Ost und West und zudem gegen Ende seiner Regierungszeit offenbar auch gegen eine innerassyrische, gegen Dur-Šarrukin gerichtete Opposition anzukämpfen. Der ruhmlose Tod Sargons II. auf dem fremden Schlachtfeld ohne Begräbnis[392] konnte typologisch mit der von Marduk über Sargon von Akkad verhängten "Schlaflosigkeit" (*lā ṣalālu*) in Verbindung gebracht werden. Was Naramsin von Akkad betrifft, so soll dieser Babylon vernichtet haben; genau dies aber tat auch Sanherib anlässlich seines zerstörerischen Feldzuges von 689a.[393]

Der älteste Textvertreter der WCh stammt aus Assur. Dies schliesst keineswegs aus, dass es sich um ein pro-babylonisches Propagandawerk handelt, da die Restaurationspolitik Esarhad-

---

abschnitt Z. 65.

388 Vgl. dazu oben 9.53.

389 Siehe dazu ausführlicher unten 10.23.

390 Vgl. TADMOR, The Campaigns of Sargon II 96.

391 Immerhin macht ihm K. 4730+ Vs. 17'f (SAA III 77) zum Vorwurf, die assyrischen Götter gegenüber den babylonischen in unzulässiger Weise privilegiert zu haben.

392 Siehe oben S. 481f. [Vgl. nun auch S. PARPOLA, SAAB 3/2 (1989) 46.49!]

393 Vgl. dazu zuletzt GALTER, Die Zerstörung Babylons durch Sanherib 161-173. In diesem Zusammenhang ist auch der jüngst als "Kriegserklärung" veröffentlichte Text BM 55467 (P. GERARDI, Declaring War in Mesopotamia: AfO 33 [1986] 30-38) zu erwähnen. Dieser in der Sargonidenzeit in Babylon verfasste Text setzt nicht (wie die bisher genannten Chroniken und Omentexte) Akkad und Assur, sondern Akkad und Babylon ineins; der als Herausforderer Assyriens auftretende babylonische König will gleicherweise "Akkad rächen" (Vs. 12) und "Babylon rächen" (Rs. 3); er bezeichnet Sanherib als "Plünderer Akkads" (Rs. 8) und die Zerstörung Babylons als "Verbrechen gegen Akkad" (Rs. 10)! Es ist durchaus charakteristisch für die typologische Hermeneutik, dass sie stereotype Rollen definiert und diese dann durch verschiedene, je nach politisch-theologischem Standpunkt austauschbare Namen besetzen kann.

dons, welche ja eine Rückkehr zum status quo ante und damit eine gewisse Zurückstellung Aššurs gegenüber Marduk bedeutete, gerade in Assur legitimiert werden musste. Dass die Chronik insgesamt babylonische Interessen vertritt, ist ohnehin evident.

Ein Detail der von den beiden Chroniken und der NaOs gebotenen Sargon-Tradition scheint sich allerdings gegen die hier ausgeführte Typologie-Hypothese zu sperren: von einer Übertragung von Erde aus Babylon zur Gegenstadt ist nämlich in den vom Bau Dur-Šarrukins handelnden Inschriften Sargons II. nicht die Rede, dafür aber in Inschriften *Sanheribs*, welche einen entsprechenden Übertragungsakt anlässlich der Gründung des Akitu-Festhauses in Assur erwähnen.[394] Dieses ist denn auch in bewusster Opposition zum Akitu-Festhaus von Babylon angelegt worden, und die beiden Texte sind deshalb verschiedentlich aufeinander bezogen worden.[395] Allerdings sollte nicht übersehen werden, das die in der Sargon-Passage der Chroniken und der Omensammlung begegnende Motivkombination "*Erdübertragung* für einen *Neubau*" singulär ist[396], wogegen die Inschrift Sanheribs viel mehr die (in der Sargonpassage fehlende) *Zerstörung* der Herkunftsstadt und die *Zurschaustellung* der geraubten Erde betont (*ana tāmarti nišē aḫrâti*, ein Motiv, das in der Sargonpassage ebenfalls fehlt).[397] Die Verwandtschaft der beiden Texte reicht also kaum aus, die Annahme einer Typologie Sargon von Akkad || Sargon II., die ja allein schon aufgrund der Namensgleichheit naheliegender ist (vgl. zudem Naram-*Sîn* || *Sîn*-aḫḫē-erība), in der Chronik- und Omentradition zu widerlegen.

Methodologisch muss ohnehin zwischen *historischen* Vorgängen und *literarischen* Topoi unterschieden werden. Was den historischen Vorgang betrifft, so ist die Übertragung von Erde aus Babylon in eine Konkurrenzstadt bzw. in ein Konkurrenzheiligtum nur im Falle von Sanherib wirklich gesichert. Im Falle Sargons von Akkad müssen wir dagegen mangels expliziter reichsakkadischer Quellen durchaus mit der Möglichkeit bzw. Wahrscheinlichkeit literarischer

---

394 LUCKENBILL, Annals of Sennacherib 138 44-47 (= KAH II 122); Lesung und Übersetzung nach GALTER, aaO. 11, zu korrigieren:"Zur Beruhigung des Herzens Aššurs, meines Herrn, damit die Menschen seinem Ruhm und seiner Macht huldigen und zur Besichtigung für zukünftige Generationen hob ich Erde Babylons aus und häufte sie in diesem Akitu-Haus in Haufen und Hügeln auf (*eperī Bābili assuḫma ina bīt akīti šuāti karê tīlī ugarrin*)."

395 Vgl. GALTER, aaO. 11; WISEMAN, Nebuchadrezzar and Babylon 43.

396 Hinsichtlich der Terminologie (*eperē nasāḫu*) und der Verbindung von "Erdaushub" und Neubau sind neubabylonische Königsinschriften am ehesten vergleichbar, welche von der Restauration von Heiligtümern (allerdings an ihrem traditionellen Standort) sprechen: vgl. LANGDON, Die neubabylonischen Königsinschriften 96 I 21 (Nebukadnezzar II.); 248 III 32.34; 264,30 (Nabonid).

397 Eine Parallele für diese letztere Motivkombination findet sich bei Salmanassar I. (ca. 1273-1244a) im Zusammenhang der Zerstörung von Arinu (*eprīšu ēsipamma ina abulli ālija...lu ašpuk* "seine Erde sammelte ich ein und häufte sie im Tor meiner Stadt Assur auf" [E. EBELING/B. MEISSNER/E. WEIDNER, Die Inschriften der altassyrischen Könige (Altorientalische Bibliothek 1), Leipzig 1926, 116,11; vgl. ARI 81f § 528]). Vgl. weiter LUCKENBILL, Annals of Sennacherib 137,36ff (korrigierte Lesung bei GALTER, aaO. 11): die Bewohner von Dilmun sehen mit Schrecken, dass der Eufrat Erde des zerstörten Babylon bis zu ihnen geführt hat, und erkennen deshalb die Weltherrschaft Sanheribs an. Vgl. noch bei Assurbanipal im Kontext der Zerstörung von Susa und anderer elamischer Städte, allerdings ohne das Motiv der Zurschaustellung (STRECK, Assurbanipal 56 VI 96ff).

Rückprojektion aus der Sargonidenzeit rechnen.[398] Berücksichtigt man, dass die bekannten Belege für die Wendung *eperē ON nasāḫu* alle aus spätassyrischen bzw. neubabylonischen Quellen stammen[399], dann spricht vieles dafür, dass die Sargon-Passage der beiden Chroniken und der Omensammlung, wenngleich sie sachlich an altes Traditionsgut anknüpfen mag, auch hier in der 'modernen' Terminologie neuassyrischer und neubabylonischer Königsinschriften formuliert.

Als Ergebnis lässt sich festhalten, dass wichtige Teile der Sargon-Naramsin-Passagen von WCh, ChFK[400] und NaOs wohl erst in spätassyrischer Zeit entstanden und vor dem Hintergrund einer typologischen Assoziation von Sargon und Naramsin von Akkad mit Sargon II. und Sanherib von Assyrien zu interpretieren sind. Ansätze zu typologischem Denken können bei diesen Texten nicht überraschen. Zu den Plausibilitätsvoraussetzungen der Omentexte, aus denen die Chroniken ja wie gesagt viel Material übernommen haben[401], gehört die Vorstellung, dass historische Konstellationen zu anderen Zeiten in ähnlicher Gestalt wiederauftreten können.[402]

Dieser Befund ist nun für das Verständnis der oben zitierten Wendung in ChFK Z. 5 ॥ NaOs Z. 25 insofern von Bedeutung, als dort ja die Herrschaft Sargons von Akkad über das Westland mit der Formel des «einen Mundes» ausgedrückt wird.[403] Wie in ChFK Z. 2 (॥ NaOs Z. 23: König ohne Rivale[404]), 6 (Flosse[405]), 8 (?)[406], in NaOs Z. 24 (Überquerung des Westmeeres[407]) und

---

398 So auch GALTER, aaO. 11:"Zwei babylonische Chroniken übertragen es [das *Motiv*!] auf Sargon von Akkad."

399 Vgl. AHw I 222b s.v. *eperu(m), epru* [1.b.]; AHw II 750a s.v. *nasāḫu(m)* [6.a.]; CAD E 187 s.v. *eperu* [2.a.]; CAD N/1 5 s.v. *nasāḫu* [1.3.].

400 GRAYSON nimmt an, dass die WCh der ChFK als Vorlage gedient hat: vgl. Divination 73; ABC 47.

401 "It is generally assumed now that the chronicle borrowed the traditions about Sargon and Naram-Sin from the extispicy literature rather than the other way around" (STARR, The Place of the Historical Omens 633).

402 Vgl. FINKELSTEIN, Mesopotamian Historiography 463; H. GESE, Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament: ZThK 55 (1958) 127-145 = Vom Sinai zum Zion 81-99, bes. 85-87. Dies gilt, auch wenn die 'historischen' Omina in der mantischen Praxis nur unter den Gesichtspunkten "günstig/ungünstig", "ja/nein" usw. verwendet wurden (OPPENHEIM, Ancient Mesopotamia 213ff; STARR, The Place of Historical Omens 630ff).

403 Vgl. oben S. 495.

404 Siehe oben Anm. 258-260.

405 Siehe oben Anm. 358 und 368.

406 Siehe oben Anm. 359 und 364.

407 Siehe oben Anm. 354.

offenbar auch in ChFK 18f Parr.[408] 'moderne' Terminologie bzw. moderne Inhalte zur Qualifizierung der Herrschaft Sargons von Akkad verwendet wurden, so dürfte die ChFK auch an dieser Stelle nicht altes Traditionsmaterial wiedergeben, sondern das Motiv der «einen Rede» (wörtlich: des «einen Mundes»), wie es zuletzt in den Inschriften Sargons II. (und dort sowohl häufig als auch in durchaus ähnlichem Kontext) belegt ist[409], neuassyrischer Weltherrschaftsrhetorik verdanken. Die Formel müsste dann auch hier, ausserhalb ihres eigentlichen 'Sitzes im Leben' in der Rhetorik der Königsinschriften und auf die Herrschaft Sargons von Akkad bezogen, als indirektes Zeugnis für jene *neuassyrische* Weltherrschaftsideologie gelten.

In unserem Zusammenhang besonders hervorzuheben ist die Tatsache, dass das Motiv der «einen Rede» hier mit Bezug auf den *paradigmatischen Weltherrscher* Sargon von Akkad (typologisch Sargon II. von Assyrien entsprechend) und das für die mesopotamische Historiographie ebenso *paradigmatische Weltreich* Akkad verwendet wird.[410]

9.7. Motivvergleich mit Gen 11,1-9(*)

Es bleibt uns, am Ende dieses Kapitels einen zusammenfassenden Blick auf die Motive zu werfen, die in den zitierten Texten begegneten und im Horizont von Gen 11,1-9* eine besondere Resonanz hatten: zunächst natürlich das Motiv der *«einen Rede»*, dann aber auch das *Baumotiv* (wobei gerade auch die Bauobjekte, *Stadt und evtl. königliche Residenz*, zu beachten sind), das entweder in der Formel *šumu/a šakānu(m)* oder in der Benennung von Städten mit Namen vom Typ Kar-KN oder Dur-KN begegnende Motiv des *«Namenmachens»*, schliesslich die besondere Verankerung all dieser Motive in altorientalischer, zumal neuassyrischer Weltherrschaftsrhetorik (Königsinschriften!) und -ideologie. Dabei können wir uns, um das in Kap. 8-9 zu den einzelnen Motiven Ausgeführte nicht unnötig zu wiederholen, an dieser Stelle kurz fassen.

---

[408] Siehe oben S. 497ff.

[409] Siehe oben 9.53.

[410] "The fortunes of the Akkad dynasty served...as...paradigm. (...) When this entire realm of literature came to be more or less canonized in the first millenium B.C. (...), this Akkad orientation became even more pronounced" (FINKELSTEIN, Mesopotamian Historiography 466; zum paradigmatischen Charakter der Überlieferungen von Sargon und Naramsin vgl. auch STARR, The Place of the Historical Omens 630f).

9.71. «Eine Rede»

Das Motiv der «einen Rede» (wörtlich: des «einen Mundes») stand im Vordergrund der in diesem Kapitel angestellten Erwägungen. Grundsätzlich ist festzuhalten, dass die Frage der Kompatibilität des Motivs der «einen Lippe» (שׂפה אחת) in Gen 11,1-9(*) mit demjenigen des «einen Mundes» (*pû(m) ištēn*) in den zitierten altorientalischen Texten nach dem Durchgang durch diese Texte zuversichtlich positiv beantwortet werden darf: nicht nur meinen beide Wendungen in ihren entsprechenden Kontexten metonymisch die «eine Rede» einer bestimmten Menschengruppe im Sinne ihrer gemeinsamen Rede-, Planungs- und Handlungsfähigkeit; die altorientalischen, zumal die assyrischen Texte verwenden das Motiv des «einen Mundes» überdies so regelmässig in Verbindung mit Stadtbauprojekten, die dann u.U. auch noch den Namen des regierenden Herrschers tragen, dass bezüglich der Kompatibilität des hebräischen mit dem akkadischen Motiv kein Zweifel mehr bestehen kann. Auf die Suche nach Belegen für das Motiv der «einen Rede» gegangen, fanden wir ebensolche für die anderen Hauptmotive von Gen 11,1-9*! Es ist die in Gen 11,1-9* wie in den zitierten assyrischen Inschriften belegte *Kombination* der Motive («eine Rede», Baumotiv, Namensmotiv), welche die These einer motivgeschichtlichen Verbindung von Gen 11,1-9* mit den assyrischen Texten geradezu erzwingt.

Der Durchgang durch die einschlägigen Texte hat ergeben, dass das Motiv der «einen Rede», wo es in positivem Sinne verwendet wird, die von einem König veranlasste bzw. erzwungene Rede-, Planungs- und Handlungseinheit einer diesem König unterstellten bzw. von ihm unterworfenen Menschengruppe zum Ausdruck bringt. Es handelt sich bei dem Motiv um ein Element der politischen Herrschaftsrhetorik und -ideologie: die «eine Rede» der Untertanen signalisiert die Suprematie des Herrschers. Dies gilt, wo von der «einen Rede» einer geographisch und/oder zahlenmässig beschränkten Gruppe von Menschen gesprochen wird (Išme-Dagan, Adn. II., Anp. II.), wo lokale Herrschaft rhetorisch mit Weltherrschaftsansprüchen verbunden wird (Jaḫdunlim[?], Samsu-iluna, Tn. I. [Nr. 1], Tp. I. und III.), wie auch dort, wo die «eine Rede» der gesamten Welt und damit für den betreffenden König totale Hegemonie, Weltherrschaft behauptet wird (Tn. I. [Nr. 16], Anp. II. [Epitheta], Sg. II.). In der 'Chronik der frühen Könige' und der neuassyrischen Omensammlung schliesslich ist das Motiv der «einen Rede» geradezu mit paradigmatischer Weltherrschaft, derjenigen Sargons von Akkad (hinter dem sich wiederum der gleiche Herrschaft beanspruchende Sargon II. verstecken dürfte), verbunden.

Gen 11,1-9(*) geht von der «einen Rede» der gesamten Welt (כל־הארץ, בני האדם) aus und schliesst damit an die letztgenannten Inschriften, zumal die auch zeitlich am nächsten stehenden Sargons II., an. Allerdings wird im biblischen Text – ein Faktum, das nicht übersehen werden sollte und der Erklärung bedarf! – kein König als Weltherrscher bzw. als Bauherr genannt, erst recht nicht mit seinem Namen. Die midraschartige Eintragung des Königs Nimrod (נמרד <

[Tukulti-]Ninurta?[411]) aus Gen 10,8ff in die Erzählung Gen 11,1-9 ist im Verlaufe der innerbiblischen Texttradition noch nicht vollzogen worden und darf deshalb, wenngleich sich hier interessante interpretatorische Perspektiven eröffnen könnten (Kar-Tukulti-Ninurta!), auch nicht vom Exegeten interpoliert werden.

Ist in Gen 11,1-9 von einem königlichen Bauherrn nicht die Rede, weil der Text nicht an einem politischen Thema interessiert ist, sondern gewissermassen 'rein theologisch' einen exklusiven Antagonismus zwischen Mensch(en) und Gott in Szene setzen will, wie dies etwa die übliche 'Hybris'-Interpretation annimmt?[412] Wie der Midrasch und andere frühjüdischen Interpretationen (etwa diejenige von Flavius Josephus[413]), aber auch schon alttestamentliche Texte wie Jes 14,3ff zeigen, liessen sich die beiden Themen durchaus miteinander verbinden. Lassen sich für die Nicht-Nennung des Bauherrn andere, plausiblere Gründe namhaft machen?[414]

9.72. Bauprojekte: Stadt und königliche Palastzitadelle

Dass Gen 11,1-9* ein 'politisch-theologisches' Thema haben könnte, legt sich nun nicht nur wegen des aus der Herrschaftsrhetorik und -ideologie altorientalischer, zumal assyrischer Könige bekannten Motivs der «einen Rede» nahe, sondern ebenso aufgrund des konkret als עיר ומגדל «Stadt und Zitadelle» bezeichneten Bauobjekts.[415] Gerade dieses erscheint nun aber regelmässig in den genannten Inschriften: Vom Bau einer Stadt ist in Verbindung mit dem Motiv der «einen Rede» schon bei Samsu-iluna die Rede. Bei Tukulti-Ninurta I. schliesst an das Motiv einmal (Nr. 1) der Bericht über den Bau des "Neuen Palastes" in Assur, ein andermal (Nr. 16) der über den Bau der neuen Residenz Kar-Tukulti-Ninurta an. Bei Assurnasirpal II. handelt der Baubericht von der neuen Hauptstadt, dem Sitz seiner (in der 'Standardinschrift' ausführlich genannten) königlichen Residenz. In den zitierten Inschriften von Tiglatpileser III. und Sargon II. wird ebenfalls ganz ausdrücklich vom Bau einer Stadt und einer königlichen Residenz gesprochen.

Dur-Šarrukin bietet sich aufgrund seiner architektonischen Gesamtanlage (idealtypische Stadt mit der über der Mauer reitenden 'himmelhohen' Zitadellterrasse) wie auch aufgrund der Tatsache, dass Bauinschriften Sargons ganz be-

---

411 So E.A. SPEISER, In Search of Nimrod: ErIs 5 (1958) 32*-36* (= Oriental and Biblical Studies 41-52; vgl. dagegen etwa WESTERMANN 686ff.

412 Siehe dazu oben Kap. 6.

413 Siehe oben 3.35.

414 Zu dieser Frage siehe bes. 10.12.

415 Siehe oben 8.3.

tont Stadt und Palast als Konkretionen des königlichen Weltherrschaftsanspruchs nebeneinander stellen, geradezu als paradigmatische Realisation des Konzepts עיר ומגדל «Stadt und Zitadelle» dar.[416]

9.73. «Namenmachen» und Stadtbenennung

In vier Fällen, bei Samsu-iluna, Tukulti-Ninurta I., Tiglatpileser III. und Sargon II. tragen die neugebauten Städte den Namen des königlichen Bauherrn! Wie wir gesehen haben, kann man in dem schon bei Jaḫdunlim von Mari belegten Brauch, eine Stadt mit dem Namen des regierenden Herrschers zu benennen, die im 1.Jt. dominierende Form königlichen «Namenmachens» bzw. «Namensetzens» (*šumu šakānu*) erkennen.[417] Der Name einer im Anschluss an ihre Eroberung umbenannten bzw. einer neugegründeten (Haupt-)Stadt Kar/Dur-KN kündet vom Ruhm des herrschenden Königs. In Kap. 8.5. wurde vorgeschlagen, das נעשה לנו־שם von Gen 11,4 traditionsgeschichtlich von diesem Brauch her zu interpretieren.

Wiederum sind es die Inschriften Sargons II., die dem Motiv ganz besondere Aufmerksamkeit schenken und darauf hinweisen, dass der sprechende Name des Königs in dessen Propaganda immer wieder für verschiedenste rhetorische Figuren der Herrschaftslegitimation verwendet wurde. Die 'Zylinderinschrift' insistiert besonders emphatisch auf diesem Namen und verbindet ihn mit ganz konkreten Details im Zusammenhang mit dem Bau von Dur-Šarrukin (Landabgeltung, Masse).[418]

9.74. Das «eine Volk» und die «eine Rede»

Bleibt zu fragen, ob sich auch Spuren des letzten 'politischen' Motivs von Gen 11,1-9*, nämlich der Rede vom עם אחד «einen Volk»[419] in den zitierten Inschriften nachweisen lassen. Die Ausgangslage dafür ist zunächst denkbar ungünstig, insofern ja, wie bereits notiert[420], im Akkadischen ein Begriff für "Volk" schlechterdings zu fehlen scheint. Mit dem Stichwort עם אחד dürfte ein spezifisch israelitisch-judäisches Konzept vorliegen. Dieser bezieht sich jedoch

---

416 Siehe bes. S. 474ff.

417 Siehe dazu oben Exkurs 4.

418 Siehe oben bes. S. 473f.

419 Siehe dazu oben 8.6.

420 Vgl. S. 397 Anm. 272.

auf eine Grösse, die auch in einigen der zitierten Inschriften angesprochen wird, nämlich die bei dem jeweiligen Bauprojekt eingesetzten und in der Stadt, von deren Bau die Rede ist, angesiedelten Menschen.

Dabei scheint es sich mehrheitlich um Kriegsgefangene gehandelt zu haben, wie schon aus Texten Tukulti-Ninurtas I. mit aller Deutlichkeit hervorgeht.[421] Ausdrücklich spricht im Anschluss an das Motiv der «einen Rede» und in bezug auf den Wiederaufbau von Kalḫu Assurnasirpal II. von der Ansiedlung von Kriegsgefangenen, die dann beim Bau eingesetzt worden sein dürften.[422] Ebenso sind es bei Tiglatpileser III. Deportierte, die in den Neugründungen, u.a. in Dur-Tukulti-apil-Ešarra, angesiedelt werden. In den Inschriften dieses Königs erscheint in diesem Zusammenhang ein äusserst wichtiges Motiv: das "Zählen zu den Leuten Assyriens" (*itti nišē māt Aššur amnušunūti*)[423] bzw. das "Auflegen des Seils/Jochs Aššurs gleich dem der Assyrer" (*nīr(i) Aššur bēlīja kī ša Aššurî i/emidsunūti*).[424] Konkret sind damit wohl die Untertanenpflichten der Loyalität, der Abgabepflichtigkeit (*biltu maddattu*) und möglicherweise auch der Heerbannpflichtigkeit gemeint.[425]

In der Tat beginnt ja, wie man schon lange gesehen hat, mit Tiglatpileser III. eine neue Phase der assyrischen Grossreichspolitik: Während seiner Regierungszeit konstituiert sich, nach einer Periode der inneren Stabiliserung und der Rekolonisierung der Euphrat- und Ḫabur-Aue in der ersten Hälfte des 8.Jhs., das neuassyrische 'Imperium' als Territorialreich.[426] Gleichzeitig wird die Deportationspolitik systematisiert[427], was notwendigerweise zu einer gewissen ethnischen Vermischung führen musste, die von Untertanen mit besonderem

---

421 Siehe oben 9.51.

422 Von der Ansiedlung von aramäischen Deportierten ist noch *vor* den Baumassnahmen die Rede! Siehe oben S. 465.

423 Vgl. dazu ODED, Mass Deportations 81-91; SPIECKERMANN, Juda unter Assur 312ff.

424 Siehe oben S. 468.

425 Vgl. ODED, Mass Deportations 51:"Deportees employed in building...could, if the need arose, be used for service in the army."

426 "Désormais, il n'y a plus un territoire national et des territoires de chasse rançonnés par les armeés assyriennes suivant les possibilités du moment. Il y a un empire tenu par des garnisons administrées par des gouverneurs qui perçoivent l'impôt" (P. GARELLI/V. NIKIPROWETZKY, Le Proche-Orient asiatique. Les empires mésopotamiens, Israël [Nouvelle Clio 2bis] 115f).

427 Vgl. ODED, Mass Deportations 19ff. "The widespread and consistent use of mass deportation began systematically and with great momentum in the reign of Tiglath-pileser III...is completely in accord with the fact that Tiglath-pileser III was the king who laid the firm foundations for a real empire. The deportation system was thus one of the cornerstones of the construction and development of the Assyrian empire" (ebd. 19). Vgl. ebd. 41-74 ("Aims and Objectives of Mass Deportation").

ethnischem Identitätsbewusstsein durchaus als Bedrohung wahrgenommen worden sein dürfte. Aus israelitisch-judäischem Blickwinkel war diese Bedrohung unter Tiglatpileser III. und Sargon II., den beiden Königen, denen das Nordreich zum Opfer fiel, besonders akut.

Zwar ist die langezeit übliche Charakterisierung des neuassyrischen Staates als einer kosmopoliten Gesellschaft vehement bestritten worden[428], und man wird kaum sagen können, dass der neuassyrischen Deportationspolitik ein systematisches Programm ethnischer Vermischung zugrundelag.[429] Aber die zitierten Inschriften Sargons II. (nur diese), in denen die Vielsprachigkeit der Völker "ohne Harmonie" die Negativfolie zur «einen Rede» der in Dur-Šarrukin angesiedelten Deportierten darstellt, tendieren, was die ihnen zugrundeliegende Ideologie betrifft, offensichtlich in diese Richtung.

Das Motiv des "Zu-den-Leuten-Assyriens-Zählens" ist erstmals unter Tiglatpileser I. belegt, findet sich aber signifikant gehäuft bei Tiglatpileser III. und Sargon II.[430] Danach verwenden es die neuassyrischen Königsinschriften nicht mehr. In einer Inschrift Esarhaddons begegnet nur noch die interessante Variante *ana Bābilâa amnu* "ich zählte (sie, d.h. früher in assyrische Kriegsgefangenschaft geratene Babylonier, wieder) als Babylonier".[431] Ist es nur ein Zufall, dass auch das Motiv der «einen Rede», das ja auch aus der vor-imperialen Zeit ererbt worden war, nach Sargon II. ebenfalls aus der neuassyrischen Weltherrschaftsrhetorik verschwindet?

Angesichts der Tatsache, dass bereits drei Hauptmotive von Gen 11,1-9* mit Motiven der zitierten, zumal der neuassyrischen Inschriften verbunden werden konnten, ist es m.E. naheliegend, die Wendung עם אחד als israelitisch-judäische Wahrnehmung dessen zu verstehen, was die Inschriften Tiglatpilesers III. und Sargons II. mit der Formel *itti nišē māt Aššur amnušunūti* "ich zählte sie zu den Leuten Assyriens" ausdrücken. Die neuassyrische Reichspolitik, die aufgrund eines grossköniglichen (Welt-)Herrschaftsanspruchs Menschen in grosser Zahl aus allen Teilen der Welt deportierte und zum Bau neuer Städte und königlicher Paläste zwang, musste aus israelitisch-judäischem Blickwinkel in den Verdacht geraten, mit dem Zwang zu «einer Rede» auch «ein Volk» schaffen zu wollen.

---

428 Vgl. D. OATES, Studies in the Ancient History of Northern Iraq, London 1968, 56f.

429 Vgl. mit Recht ODED, aaO. 74:"The Assyrians had no overall ideological programme of merging nations and uniting mankind culturally and spiritually, in contrast to the aim attributed (by historians, ancient and modern) to Alexander the Great."

430 Vgl. ODED, Mass Deportations 81.

431 BORGER, Die Inschriften Asarhaddons 26 Z. 33; vgl. ARAB II 244 §646.

9.75. «Eine Rede», Weltherrschaft und Weltordnung

Bei den Texten Sargons II. (nur hier) fällt auf, dass das Motiv der «einen Rede» stets in Opposition zur Verschiedensprachigkeit der Völker steht:

(A) *ba'ūlāt arba'i lišānu aḫītu atmê lā mitḫurti*
"Untertanen aus den vier (Himmelsrichtungen mit jeweils) fremder Sprache,
Rede ohne Harmonie,

(B) *āšibūte šadê u māti mala irte'û nūr ilāni bēl gimri ...*
die Berg(e) und Flachland bewohnen,
soviele das Licht der Götter, der Herr der Gesamtheit (d.h. Šamaš), hütet,...

(C) *pâ ištēn ušaškin...*
liess ich eine Rede führen..."[432]

Die vom König bewirkte «eine Rede» der in Dur-Šarrukin angesiedelten Deportierten (C) erscheint geradezu als Korrektur des ideologisch störenden Tatbestands der Vielsprachigkeit (A). Da der Passus mit der Verbindung von «einer Rede» und Sprachenproblematik Gen 11,1-9(*) besonders nahe steht, sollen an dieser Stelle einige ideologischen Implikationen des Sargon-Textes besonders hervorgehoben werden.

Die Vielsprachigkeit wird in (A) durch zwei Wendungen charakterisiert, die beide im Sg. stehen und die fremden Sprachen kollektiv qualifizieren: *lišānu aḫītu*, die erste Wendung, steht neben *ba'ūlāt arba'i* und fungiert gewissermassen als semantisches Scharnier, insofern der Begriff *lišānu* gleichermassen die "Zunge = Sprache" als auch, metonymisch verwendet, "eine Spracheinheit = ein Volk" bezeichnen kann.[433] Betont diese erste Wendung die 'objektive' Andersartigkeit der Fremdsprachen[434], die Nicht-Identität mit der eigenen (der assyrischen) Sprache, so impliziert die zweite Wendung *atmê lā mitḫurti* ein Werturteil hinsichtlich der Fremdsprachen: deren Rede ist "ohne Harmonie".

Zwischen der Feststellung der Vielsprachigkeit "ohne Harmonie" und dem Hinweis auf die königlich veranlasste «eine Rede» verdient das Element (C) besondere Beachtung: Der Merismus "Bewohner von Berg und Flachland" steht parallel zu "Völker der vier (Weltteile)". *Alle* Menschen, die gesamte Weltbevölkerung wird vom Gott Šamaš, dem "Licht der Götter, dem Herrn der Gesamtheit" gehütet. Warum nimmt die Inschrift an dieser Stelle nicht nur auf den Reichsgott Aššur (von ihm ist in der zweiten, hier nicht wiederholten Hälfte von [B] die Rede), sondern auf den Sonnengott Bezug? Der Grund dürfte ein doppelter sein:

---

432 Vgl. oben S. 471.

433 Vgl. AHw I 556f; CAD L 214 s.v. [4.c.].

434 Obwohl *aḫītu* auch den Aspekt des Merkwürdigen, Anormalen, Feindlichen haben kann; vgl. neben den Wörterbüchern allgemein ZACCAGNINI, The Enemy 409-424.

1. Nach Ausweis der Hymnen ist die Vielsprachigkeit der Völker ein Thema, zu dem gerade Šamaš ein besonderes Verhältnis zu haben scheint. Man vergleiche dazu nur die folgenden, in unserem Zusammenhang immer wieder zitierten Formulierungen aus Šamaš-Hymnen:

HGŠ Nr. 1 I 40
eme ḫa-mun mu-aš-gin$_x$ si ba-ni-ib-si-sá-e
li-šá-an mit-ḫur-ti kī(ma) (GIM) *iš-ten šu-me tuš-te-šir*[435]

HGŠ Nr. 2 Z. 29f
[eme ḫa-mun aš-gin$_x$] si ba-ni-ib-si-sá-e
[*li-šá-an mit-ḫur-ti kī(ma)* (GIM) *iš-ten šu-me*] *tuš-te-eš-šir*[436]

HGŠ Nr. 3 Z. 45-46a
eme ḫa-mun aš-gin$_x$ si mu-ni-ib si-sá-e
li-ša-an mit-ḫur-ti ki-ma iš-ten šu-me tuš-te-šir[437]

"Die Sprache(n) der Symmetrie (bzw. die Verschiedensprachigkeit) ordnest du wie 'einen einzigen Namen[438]' (d.h. eine Art = machst du gleichartig?[439]; bzw. wie eine einzige Zeile [mu = *šumu* "Name, Zeile"![440]])."

Die Interpretation dieser Wendung, die offenbar einen für den Sonnengott typischen[441] Sachverhalt anspricht, ist allerdings nicht unproblematisch[442]: CAD übersetzt "you straighten out

---

435 A.(F.) SCHOLLMEYER, Sumerisch-babylonische Hymnen und Gebete an Šamaš (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Ergänzungsbd. 1), Paderborn 1912, 31,79f; R. BORGER, Das dritte "Haus" der Serie *bīt rimki* (V R 50-51, Schollmeyer HGŠ Nr. 1): JCS 21 (1967) 1-17, hier 5 und 13 Z. 40.

436 SCHOLLMEYER, aaO. 45.

437 SCHOLLMEYER, aaO. 50,9f.

438 So etwa VON SODEN, Rez. BORST, Der Turmbau von Babel 132.

439 Vgl. den Hinweis auf mischnisches שם אחד bei S. COHEN, Enmerkar 201.

440 AHw III 1275b s.v. [bes. C.1.].

441 Eine akkadische Beschwörungsformel "beim Leben des Ningublam" verleiht diesem Gott das Epithet eme ḫa-mun si-sá-e || *muštēšir lišān mitḫurti* "der die Sprache(n) der Symmetrie/die Verschiedensprachigkeit ordnet" (E. EBELING, Sammlungen von Beschwörungsformeln: ArOr 21 (1953) 357-423, hier 374f II 19-21); vgl. eine ähnliche Formulierung in einem sumerischen Hymnus an den Tempel des Ningublam (SJÖBERG/BERGMANN, The Collection of the Sumerian Temple Hymns 26,153). Über den Gott Ningublam (früher als Ninḫarru gelesen) ist wenig bekannt; der Name rückt ihn in die Nähe des/eines Himmelsstiers. Es handelt sich jedenfalls um einen mit Gewitterphänomenen verbundenen Himmelsgott, der als Sohn des Šamaš, häufiger aber als Sohn des Sin bezeichnet wird (vgl. TALLQVIST, Akkadische Götterepitheta 321.402). Das Epithet *muštēšir lišān mitḫurti* wird er von Šamaš geerbt haben.

442 Vgl. die Diskussion bei WALTON, The Tower of Babel 22-24.

contradictory statements as if they had one (and the same) wording"[443] bzw. "you harmonize *conflicting opinions* into one mind"[444], während BORGER *lišān mitḫurti* im Anschluss an AHw[445] mit "Sprache der Harmonie"[446] übersetzt. Akk. *lišān mitḫurti* steht jeweils für sum. eme ḫa-mun, eine Verbindung, die wir in der "Beschwörung des Nudimmud" (Z. 141) an einer Stelle angetroffen hatten, für die ebenfalls verschiedene Übersetzungen vorgeschlagen worden sind.[447] Dort wurde bereits die These W. VON SODENs zitiert, wonach eme ḫa-mun || *lišān mitḫurti* "offenbar die beiden durch die Überlieferung und die zweisprachigen Listen aufeinander abgestimmten Sprachen Sumerisch und Akkadisch" bezeichnet.[448] In der Tat ergibt diese Deutung für die zitierte Wendung wie auch für die Sargon-Passage den besten Sinn: Sehe ich richtig, so zielen ḫa-mun || *mitḫurtu* auf ein zunächst nur konstatiertes *Nebeneinander* bzw. auf die Symmetrie der beiden Sprachen ab, ohne diese positiv oder negativ (als Harmonie oder Gegensatz) zu qualifizieren.[449] Dieses Nebeneinander wird von Šamaš zu einer richtigen Einheit koordiniert. Sehr konkret lässt sich dies verstehen, wenn man *šumu* als "Zeile" übersetzt: die Wendung dürfte sich nämlich auf die (u.a. gerade in den zitierten Hymnen gegebene) Alternanz von sumerischen und akkadischen Zeilen in den Bilinguen beziehen, welche von Šamaš "wie eine (einzige) Zeile" geordnet werden.

Die Wendung *lišānu aḫītu atmê lā mitḫurti* in der Sargon-Inschrift bietet eine erweiterte Negation von *lišān mitḫurti*. Hier ist nun nicht mehr von der Symmetrie der Sprachen Sumerisch und Akkadisch die Rede, sondern von Fremdsprachen, welche in dieser Symmetrie gerade keinen Platz haben. Das *lā* hat die Funktion, das "*Neben*einander" negativ als ein "*Nicht-Mit*einander", eben als Rede "ohne Harmonie" zu qualifizieren.

Der explizite Bezug auf den Sonnengott in (B) dürfte dadurch motiviert sein, dass das 'Argument' der Sequenz (A)-(C) (Ordnung der vielverschiedenen Sprachen zu *einer* Rede) in Anlehnung an ein Motiv der Šamaš-Hymnen formuliert ist.

2. Dies erlaubt den weitergehenden Schluss, dass in der zitierten Passage der Inschriften Sargons eine – soweit ich sehe, singuläre – Variante des Motivs "König als Sonne(ngott) aller Menschen" vorliegt, dessen bekannteste Form im Epithet *ᵈšamšu kiššat nišē*, einer assyrischen Adaptation des babylonischen Königstitels *ᵈšamšu Bābili* bzw. *ᵈšamšu mātīšu* greifbar ist.[450]

---

443 CAD E 361a s.v. *ešēru* [12.b.].

444 CAD M/2 137a s.v. [Lex.].

445 Vgl. AHw II 662b s.v. *mitḫurtu*.

446 AaO. 13 Z. 40.

447 Siehe oben S. 413 Anm. 24!

448 Rez. BORST, Der Turmbau von Babel 132.

449 Allerdings legen es andere Šamaš-Epitheta mit dem Element *muštēšir* (vgl. nur CAD E 361a) nahe, *lišān mitḫurti* eher als einen (tendenziell negativ eingeschätzten) Aspekt von potentieller Unordnung zu verstehen.

450 Vgl. ERAS 283-285; vgl. schon zur Ur-III-Zeit sum. ᵈutu ke-en-ge-ra "Sonne(ngott) von Sumer" bzw. ᵈutu kalam-ma-na "Sonne(ngott) seines Landes" (ebd. 460).

Der hier interessierende Passus mit dem Motiv der «einen Rede» handelt dann nicht nur von Weltherrschaft in einem vordergründigen Sinne, sondern er impliziert durch den Bezug auf die Sonnengottsymbolik, dass die Veranlassung «einer Rede» durch den assyrischen König einen Aspekt von dessen umfassendem Wirken für die 'rechte' Weltordnung darstellt. Durch die Veranlassung «einer Rede» korrigiert Sargon die Vielsprachigkeit "ohne Harmonie" der Völkerwelt, restitutiert er der Welt 'rechte Ordnung'. Er versetzt die Welt damit in einen Zustand der globalen Anerkennung *einer* Oberherrschaft, die dem Frühzeitideal der «einen Sprache» sehr nahe kommt, wie es in der sumerischen "Beschwörung des Nudimmud" formuliert worden war.[451]

9.76. Fazit: neuassyrische Weltherrschaftsrhetorik und -ideologie als motivgeschichtlicher Horizont von Gen 11,1-9(*)

Die voranstehenden, zusammenfassenden Ausführungen haben die These wahrscheinlich zu machen versucht, dass die in Gen 11,1-9* dominanten Motive der «einen Rede», des Bauens von «Stadt und Zitadelle», des «Namenmachens» und vermutlich auch die Charakterisierung der Bauleute als «ein Volk» im Horizont neuassyrischer Weltherrschaftsrhetorik zu interpretieren sind.

Immer wieder wurde dabei die Aufmerksamkeit auf die Inschriften Sargons II. gelenkt. Sie verwenden das Motiv der «einen Rede» zum letzten Male, ja nicht nur das, sie stellen es gleichzeitig in letzter sachlicher Konsequenz explizit in Opposition zur Vielsprachigkeit der Völker. Sie beziehen sich zudem auf ein Bauprojekt (Dur-Šarrukin), das geradezu als Paradigma für עיר ומגדל «Stadt und Zitadelle» angesprochen werden kann. Sie thematisieren den Zusammenhang von Königsnamen und Stadt mit dem Namen Dur-KN explizit und mit einem besonderen Nachdruck, hinter dem wir aufgrund der Situation, in der diese Inschriften entstanden sind (es handelte sich bei Dur-Šarrukin ja um ein durchaus umstrittenes, weil mit alten Traditionen brechendes Bauprojekt, vielleicht gar das Projekt eines Usurpators!) ein propagandistisches Legitimierungsbedürfnis vermutet haben. Eben diese Inschriften verwenden auch zum letzten Mal das Motiv des "Zu-den-Leuten-Assyriens-Zählens", das aus israelitisch-judäischer Sicht im Stichwort עם אחד «ein (einziges) Volk» ausgedrückt sein dürfte.

Angesichts dieser gehäuft auftretenden Querverbindungen lässt sich die These, Gen 11,1-9* sei im Horizont neuassyrischer Weltherrschaftsrhetorik und -ideologie zu verstehen, noch einmal präzisieren. Dass die biblische Erzählung zunächst einmal vom Scheitern eines Bauprojekts handelt, liegt auf der Hand. Der in V. 4 ins Auge gefasste Bau עיר ומגדל kann aufgrund einer Inter-

[451] Siehe dazu oben 9.23.

vention JHWHs nicht fertiggestellt werden – in bezug auf das Element עיר wird dies in V. 8b ausdrücklich festgehalten: ויחדלו לבנת העיר «und sie hörten auf, die Stadt (weiter) zu bauen». Dies ist ein wesentlicher Grund, weshalb der Text (zumindest in seiner Grundgestalt) nicht mit dem Bau der Ziqqurrat von Babylon (Etemenanki) in Verbindung gebracht werden kann. Von Etemenanki unter Nebukadnezzar I. wissen wir überhaupt nichts[452]; unter Nabupolassar wurde die Ziqqurrat zwar nicht fertiggestellt, doch stand dessen Restauration nicht in Zusammenhang mit dem Bau einer Stadt – die «Stadt» aber ist das in Gen 11,1-9 dominierende Bauobjekt!

Die bisher angestellten motivgeschichtlichen Überlegungen, die uns immer wieder zu den Inschriften Sargons II. und zu Dur-Šarrukin zurückgeführt haben, lassen m.E. den zwingenden Schluss zu, dass die Grundschicht Gen 11,1-9* als eine 'politisch-theologische' Reflexion angesichts des Scheiterns der Weltherrschaftsansprüche Sargons II. und (concretum pro abstracto) angesichts des Scheiterns von Dur-Šarrukin zu verstehen ist. Diese These soll im folgenden Kapitel weiter ausgeführt werden.

452 VON SODENs Hypothese, Etemenanki sei schon unter Nebukadnezzar I. gegründet worden und dann jahrhundertelang als unvollendete Ruine dem Spott der Völker ausgesetzt gewesen, geht von zu vielen unbeweisbaren Vermutungen aus (siehe im Einzelnen oben 5.33.).

10. Eine neue Deutung von Gen 11,1-9

Die in den vorangehenden Kapiteln geleistete Literarkritik, die semantischen Präzisierungen und die Ausführungen zur Geschichte des Motivs der «einen Rede» erlauben uns nun, abschliessend und zusammenfassend eine neue Deutung von Gen 11,1-9(*) vorzulegen.

10.1. Die älteste Erzählung: Eine theologische Reflexion angesichts des Scheiterns eines weltherrschaftlichen Bauprojekts (Dur-Šarrukin)

10.11. Der rekonstruierte Grundtext: 1a.3aα.4aβγδ.5-7.8b

1aα ('Es war einmal':)?[1]
1aβ Die ganze Erde (war) eine (gleiche) Rede.

3aα Da sprachen sie zueinander:

4aβ "Wohlan!
Bauen wir uns Stadt und Zitadelle,
4aγ und deren Haupt am Himmel (d.h. himmelhoch),
4aδ und machen wir uns (so) einen Namen!"

5aα Da stieg JHWH herab,
5aβ um die Stadt und die Zitadelle anzuschauen,
5b welche die Menschen bauten.

6aα Da sprach JHWH:

6aβ "Siehe:
Ein (einziges) Volk,
6aγ und/denn eine (gleiche) Rede (ist) ihnen allen (gemeinsam).
6aδ Und dies (ist) der Anfang (ihres) Tuns.

6bα Nun aber:
Nicht wird ihnen unausführbar bleiben,
6bβ was alles sie zu tun planen.

7aα Wohlan!
Steigen wir hinab

[1] Siehe zur Erzähleröffnung oben S. 33 Anm. a.

7aβ und vermengen wir dort ihre Rede,
7b dass nicht (mehr) versteht einer die Rede des andern!"

8b Da hörten sie auf, die Stadt zu bauen.

Kurz und knapp thematisiert die Grundschicht der Erzählung das Scheitern eines gewaltigen, auf der «einen Rede» der ganzen Menschheit beruhenden Bauprojekts. Auf die Exposition folgt eine erste direkte Rede in Gestalt von Selbstaufforderungen, die das Projekt der Menschen, eine gewaltige Stadt mit Zitadelle, vorstellen (Episode 1). Dessen Ausführung wird dann nicht im Detail berichtet, sondern nur knapp im Rahmen der Achse V. 5 notiert; die Einführung des Subjekts JHWH und die Bezeichnung der Bauenden als בני האדם schaffen eine inhaltliche Spannung: ist hier auch erst von einer Inspektion des Bauprojekts die Rede, so tendiert V. 5 ('Episode 2') doch auf einen Konflikt hin. Dieser wird in der abschliessenden Episode 3 aufgelöst, die zunächst wiederum in direkter Rede formuliert: JHWH konstatiert bzw. diagnostiziert die Situation und stellt dem Bauprojekt dann, in pluralisch formulierten Selbstaufforderungen, die syntaktisch offensichtlich an diejenigen der Episode 1 anknüpfen, als gegenläufiges Projekt die Absicht zur Intervention gegen die Bauenden entgegen. Die Ausführung der Intervention wird wiederum nicht eigens berichtet, wohl aber durch die abschliessende Notiz impliziert, die Menschen hätten aufgehört, die Stadt zu bauen.

Beachtet man syntaktische Struktursignale, bes. die Abfolge von narrativen Elementen und Sätzen in direkter Rede mit kohortativ formulierten Selbstaufforderungen, dann kann man die kompositionelle Struktur dieser Erzählung am besten mit dem Stichwort der 'Introversion' beschreiben.[2] Auf der inhaltlich-thematischen Ebene besteht eine solche Symmetrie nicht. Hier dominiert narrative Linearität, deren Vektor von der «einen Rede» zum Bauprojekt weist: In Episode 1 bietet die Exposition mit der «einen Rede» die Voraussetzung für das im folgenden benannte Bauprojekt. In Episode 3 führt die Reflexion JHWHs entsprechend von der Konstatation «einer Rede» zu einer das Bauprojekt betreffenden Diagnose ("dies ist der Anfang...nicht wird ihnen unausführbar bleiben"), sodann die Intervention gegen die «eine Rede» zum Unterbruch des Bauprojekts. Betrachtet man die ganze Erzählung, so begegnet noch einmal dieselbe narrative Linie: von der Exposition «einer Rede» (V. 1aα) zur Einstellung des Bauprojekts (V. 8b).

Der für moderne LeserInnen nur schwer verständliche sachlogische Zusammenhang von «einer Rede» und Bauprojekt ist für den biblischen Erzähler offenbar evident. Er wird nicht ausführlich begründet und bedarf keiner expliziten Ausdeutung. Dies ist auf den ersten Blick überraschend, da ein solcher Konnex (wie das Motiv der «einen Rede» überhaupt) im übrigen Alten Testament sonst

[2] Vgl. dazu das Schema auf S. 330.

nie mehr begegnet. Das vorangehende Kapitel hat aber gezeigt, dass eben dieser Zusammenhang in assyrischen Königsinschriften vorliegt, in denen die Konstatation der durch den assyrischen König veranlassten «einen Rede» eine signifikante Scharnierposition zwischen den Schilderungen militärischer Eroberungen und den Berichten über die Bautätigkeit des Königs einnimmt. Die Grundschicht von Gen 11,1-9* gewinnt vor diesem Hintergrund besonderes Profil und narrative Plausibilität. Es ist anzunehmen, dass der Verfasser die Erzählung in bewusster Anlehnung an die in den assyrischen Inschriften belegte Herrschaftsrhetorik formuliert.[3]

Insofern sich die «eine Rede» in der Erzählung auf die «ganze Erde» bezieht und die Herkunft des Motivs aus der Herrschaftsrhetorik nachweisbar ist, kann man das Bauprojekt nicht anders denn als weltherrschaftliches Projekt bezeichnen. Wie gesagt lassen sich für die Motive «eine Rede», «Stadt und Zitadelle», «Namenmachen» und «ein Volk» insgesamt Entsprechungen in den assyrischen Königsinschriften namhaft machen. Eine besonders enge Verwandtschaft hinsichtlich der verwendeten Motive besteht zu den zitierten Inschriften Sargons II. Dessen neue Hauptstadt Dur-Šarrukin lässt sich, wie Anlage, Inschriften und Reliefs zeigen, als symbolischer Ausdruck seines Weltherrschaftsanspruchs verstehen. Nach Sargons Schlachtentod wurden die Bauarbeiten, die im Bereich der Palastzitadelle weit fortgeschritten, in der Stadt jedoch noch nicht beendet waren[4], eingestellt und Residenz und Administration nach Ninive verlagert. Wie der Neubau ein Symbol des Weltherrschaftsanspruchs Sargons II. dargestellt hatte, so konnte nun die Aufgabe der eben erst aus dem Boden ge-

---

[3] Vgl. zusammenfassend 9.7.

[4] Über die Bauarbeiten im *Stadt*bereich von Dur-Šarrukin lässt sich zwar nicht sehr viel Sicheres aussagen, da diesbezüglich fast keine archäologischen Informationen vorliegen. Der Stadtmauer und den Palast- und Tempelanlagen kam offensichtlich Priorität zu; sie scheinen noch zu Lebzeiten Sargons weitgehend vollendet worden zu sein, wenngleich sich letzte Sicherheit auch nicht für sämtliche Grossbauten gewinnen lässt. Textliche Informationen (Königsinschriften und Briefe [vgl. dazu SAA I!]) beziehen sich, soweit ich sehe, nur auf die Grossbauten. Was die Stadt selbst betrifft, die von den Ausgräbern bisher kaum untersucht worden ist, so spricht G. ROUX von "ample evidence that it was scarcely inhabited and almost immediately abandoned" (Ancient Iraq, Harmondsworth 1966, 286). SAA I 124 weist darauf hin, dass es bei der Zuteilung von Unterkünften Schwierigkeiten gab (Bedienstete eines früheren Statthalters von Dur-Šarrukin, der mittlerweile nach Ṣimirra befördert(?) worden ist, dürfen ihre Wohnung in Dur-Šarrukin nicht mehr weiter benutzen). Das Stadtareal scheint von den Tausenden von Familien, die als Arbeitskräfte beim Bau von Dur-Šarrukin beschäftigt wurden, relativ wirr besiedelt worden zu sein (vgl. LOUD/ALTMAN, Khorsabad II 10.90), zumal sich verschiedene Kontingente nur saisonal in Dur-Šarrukin aufhielten (vgl. etwa SAA I 39, 64, 96). Die Anlage Z lässt ausserdem vermuten, dass nach Vollendung der beiden Hauptareale (Palast- und Tempelbereich im NW, *ekal māšarti* F im S) weitere Bauten für staatliche Repräsentation und Verwaltung im Stadtbereich geplant waren, die dann jedoch nie realisiert worden sind.

stampften Hauptstadt, die langsam zur Ruine verfiel, als Urteil über das Scheitern dieses Anspruchs verstanden werden.

Liest man die Grundschicht von Gen 11,1-9* vor diesem Hintergrund als 'politisch-theologische' Reflexion über das Scheitern des Weltherrschaftsanspruchs Sargons II., das Scheitern des Bauprojekts von Dur-Šarrukin und (concretum pro abstractum) als verhaltene Kritik am Weltreich, so nimmt der Text, jenseits aller vorschnell spiritualisierenden Interpretation, mit einem Male höchst konkrete Züge an:

V. 1aβ formuliert in der Exposition genau das, was Sargon II. in seinen Inschriften behauptet: die ganze Erde (כל־הארץ; *baʾūlāt arbaʾi mala irteʾû nūr ilāni bēl gimri*)[5] führte «eine Rede» (שפה אחת; *pû ištēn*). Damit wird der Tatbestand des unter einer Herrschaft geeinten *Weltreichs* vorausgesetzt.

V. 4aβ nennt als Bauprojekt «Stadt und Zitadelle» (עיר ומגדל[6]), d.h. genau die beiden Grössen, die in den kurzen Bauinschriften von Dur-Šarrukin nebeneinander erscheinen (*ālu* und *ekallu*) und deren Nebeneinander die Anlage von Dur-Šarrukin auch architektonisch bestimmt. Angesichts der auf der Stadtmauer reitenden Zitadellterrasse mit Ziqqurrat musste eine Charakterisierung dieser Anlage als "himmelhoch" (**V. 4aγ**: וראשו בשמים) naheliegen[7] – sofern man annehmen will, der Verfasser des Textes habe das Bauwerk selbst gesehen (was sich allerdings weder positiv nachweisen noch negativ ausschliessen lässt). Die 'Himmelhöhe' kann dem Bauwerk auch nur als hyperbolische Fama angehangen haben.

Das Motiv des «Namenmachens» (ונעשה־לנו שם[8]) in **V. 4aδ** lässt sich mühelos mit dem Namen der neuen Stadt (Dur-Šarrukin, "Sargonsburg"[9]) verknüpfen, der die Macht des königlichen Bauherrn sprechend zum Ausdruck bringen und ihm damit Ruhm für ewige Zeiten verschaffen sollte.

Die bei der isolierten Lektüre so überraschende Konstatation JHWHs in **V. 6aβ**, die Bauenden seien «ein Volk» (עם אחד), unterstreicht unvermittelt die politische Dimension der Erzählung. Sie zielt auf die im Weltreich vereinte Weltbevölkerung[10] und lässt sich mit der assyrischen Formel *itti nišē māt Aššur amnušunūti* verbinden.[11]

Der Text führt dann die Aufgabe des gewaltigen Bauprojekts auf eine Intervention JHWHs gegen die «eine Rede» der Bauenden zurück. Die «eine Rede» wird "vermengt" (בלל), was hier, da שפה אחת sich zuvor nicht auf ein gemeinsames Idiom bezog und בלל gerade *nicht* eine differenzierende Intervention darstellt[12], nicht 'Sprachverwirrung' im Sinne der Entstehung einer

---

[5] Vgl. oben S. 471.

[6] Siehe oben 8.3.

[7] Vgl. bes. S. 474ff.

[8] Siehe oben 8.5.

[9] Das Element *dūru* "Festung(swall)" entspricht gerade in Ortsnamen dem hebr. מגדל!

[10] Siehe oben 8.6.

[11] Siehe oben 9.74.

[12] Siehe zur Bedeutung von בלל oben S. 360.

Vielzahl von Sprachen bedeuten kann, sondern allein die Unterbrechung der gemeinsamen Rede der Bauenden zum Ausdruck bringt.[13] JHWH "setzt so ein Kommunikationshindernis, das die Einheitsbildung erschwert"[14] und die Realisation des weltherrschaftlichen Bauprojekts verunmöglicht.

So formuliert natürlich nur ein israelitisch-judäischer Verfasser von der Peripherie her; hierzu finden wir deshalb in den assyrischen Texten keine direkten Parallelen. Allerdings ist auf die grundsätzliche Analogie hinzuweisen, dass Sanherib die Gründe für den Tod Sargons ebenfalls auf der Ebene der Götterwelt zu erfahren suchte.[15] Ein anderer alttestamentlicher Text, das Spottgedicht Jes 14,4b.6-20a, führt den Tod Sargons auf dessen weltherrscherliche Überhebung zurück.[16]

Man wird weiter fragen dürfen, ob nicht zwei Details in V. **8b**, die in der Interpretationsgeschichte des Textes häufig problematisiert worden sind und zu den verschiedensten Hypothesen und Interpolationen geführt haben, vor dem konkreten zeitgeschichtlichen und sachlichen Hintergrund des eingestellten Bauprojekts von Dur-Šarrukin eine einleuchtende Erklärung finden könnten: zum einen die Tatsache, dass der Text nicht von einer Zerstörung, sei es des 'Turms' oder der Stadt, reden will – wie ja Dur-Šarrukin in der Tat nicht zerstört, sondern nur verlassen wurde und so langsam in Trümmer fiel; zum andern die schon in der LXX 'korrigierte' Nicht-Erwähnung des 'Turms' (bzw. der Zitadelle) – wie ja in der Tat die Stadt noch nicht, die Palastanlage (מגדל) aber wohl bei der Einstellung der Bauarbeiten weitgehend vollendet war.[17]

---

[13] Ist es ein Zufall, dass im Akkadischen gerade im 8.Jh.a das Verbum *balālu* mehrmals auch in bezug auf Völker (nicht deren Sprache/Rede) verwendet wird? Allerdings in einem Gen 11,7-9 diametral entgegengesetzten Sinne, nämlich als Hinweis auf eine sprachliche wie politisch-kulturelle Barrieren überschreitende, positive Kommunikation! Vgl. bes. die folgenden Belege (nach AHw I 98a s.v. [G.2.e.; N]; CAD B 41f.44 s.v. [1.f.; 2.; 7.]:

- *nišē māt Aššur māt Karduniaš itti aḫāmeš ibballū* "die Leute von Assyrien und Karduniaš (Babylonien) vermischten sich miteinander" zur Umschreibung einer Friedenszeit in der Synchronistischen Geschichte (GRAYSON, ABC 165 II 36'f; 167 III 3'; 169 IV 21 [hier gefolgt von der Bemerkung: *miṣru taḫumu ištēniš ukinnū* "sie legten die Grenzlinie gemeinsam fest"!];

- *nišē māt Aššur u māt Muṣur* [*itti*] *aḫāmeš ablulma ušēpiša maḫīru* "die Leute von Assyrien und Ägypten vermischte ich miteinander und liess sie Handel treiben" im Anschluss an die Errichtung des südpalästinischen *kārum* durch Sargon II. (LIE, Annals of Sargon Z. 8; vgl. TADMOR, The Campaigns of Sargon II 34).

In einem altbabylonischen Brief aus Uruk bezeichnet die Wendung *ṣābum ša Amnān-Jaḫrur ṣābi Uruk u ṣābi Jamūtbālim ištēniš bitlul* "die Truppen von A., von Uruk und von J. sind in eins vermischt" (A. FALKENSTEIN, Zu den Inschriftenfunden der Grabung in Uruk-Warka 1960-1961: BaghM 2 [1963] 1-82, hier 56 I 29f) einen konkreten militärischen Sachverhalt, der mit dem einige Zeilen weiter genannten: *Uruk u Bābili bītum ištēnma libbam gamram itawū* "Uruk und Babylon sind *ein* Haus und sprechen freimütig miteinander" (ebd. II 1f; III 25) irgendwie zusammenhängen dürfte.

[14] SEYBOLD, Der Turmbau zu Babel 470.

[15] Siehe oben S. 481.

[16] Siehe dazu gleich 10.13.

[17] Damit käme man in die Nähe einer ohne jeden zeitgeschichtlichen Bezug rein textimma-

Mit der These, dass die Grundschicht von Gen 11,1-9* als eine ursprünglich aus höchst konkretem Anlass verfasste Reflexion über die Weltherrschaft angesichts des Scheiterns des Bauprojekts von Dur-Šarrukin zu verstehen ist, lässt sich weder eine rein kulturmythische noch eine sozusagen zeitlose[18] 'Hybris'-Interpretation vereinbaren.[19]

Man beachte, dass die rekonstruierte Grundschicht der Erzählung im Gegensatz zu ihren späteren Fassungen keinerlei *explizit* mesopotamisches Ambiente aufweist. Eine implizite Verbindung nach Mesopotamien, genauer, nach Assyrien, lässt sich nur aufgrund der gehäuften Verwendung von Motiven herstellen, die im übrigen Alten Testament nicht («eine Rede», Verknüpfung von «einer Rede» und Baumotiv) oder kaum (Baumotiv und «Namenmachen», «ein Volk») belegt sind, die aber an Motive anknüpfen, welche uns aus der (Welt-)Herrschaftsrhetorik der assyrischen Königsinschriften bekannt sind.

Geht die Bestimmung der Grundschicht von Gen 11,1-9* als einer 'politisch-theologischen' Reflexionserzählung nicht von allzu modernen Vorstellungen über das Verhältnis von Zeitgeschichte und Theologie, zumal politischer Theologie, aus, um diese dann in unzulässiger Weise auf einen antiken Text zu projizieren? Der grundsätzliche Einwand kann m.E. entkräftet werden, wenn man Gen 11,1-9* als 'konstruierten Mythos' versteht.

10.12. Historische Zuordnung: ein 'konstruierter Mythos' der frühen Sargonidenzeit

Neuere Forschungen im Bereich der altorientalischen Mythographie scheinen darauf hinzuweisen, dass die Alternative: 'mythischer' Text vs. Text mit 'politisch-zeitgeschichtlichem' Bezug nicht immer sachgemäss ist. 'Mythische' Texte können Anspielungen auf zeitgeschichtliche Probleme enthalten, ja zu solchen geradezu Stellung nehmen. 'Politisch-zeitgeschichtliche' Texte (etwa Königsinschriften) können ihrerseits eminent 'mythisch' formulieren, und durchaus häufig liegen solchen Texten 'mythische' Vorstellungsmuster (etwa hinsichtlich einer Weltordnung, die der König zu bewahren bzw. zu restituieren hat) zugrunde.

---

nent gewonnen Intuition R. Judans (GenR 38,8 zu 11,4; siehe oben S. 71)!

[18] Vgl. nur FOKKELMAN, Narrative Art 40:"Dating this story is not essential in order to understand it; the text forbids dating, as it were, out of inner necessity."

[19] Einen ganz anderen zeitgeschichtlichen Hintergrund vermutet D. DEWITT, der aufgrund einer grundsätzlich historisierenden Interpretation von Ur-, Früh- und Vätergeschichte Gen 11, 1-9* mit dem Ende von Ur III (um 1960a) verbindet (The Historical Background 15-26). Diese These geht allerdings von völlig unhaltbaren chronologischen Vorausetzungen aus: als terminus ante quem gilt die um 1800a datierte Wanderung Abrahams (ebd. 16f)!

a) 'Mythos' und Politik im sargonidischen Assyrien

Die Schwelle zwischen 'Mythos' und Politik ist gerade in neuassyrischer Zeit, und zwar in besonders signifikanter Weise unter den Sargoniden, relativ niedrig anzusetzen. Im ausgehenden 8. und zu Beginn des 7.Jhs. durchdringen sich die beiden Bereiche in einer bisher in Mesopotamien kaum bekannten Weise: Könige wie Sargon und Sanherib lassen sich auf bildlichen Darstellungen und in gewissen Texten in Rollen darstellen, die direkt oder indirekt dem Bereich des 'Mythos' entlehnt sind, womit der König stärker als je in der Geschichte des assyrischen Königtums in die Nähe der Götter gerückt wird. Indizien für diese noch viel zu wenig erforschte Entwicklung bieten u.a. folgende Beobachtungen[20]:

Bildliche Darstellungen: Berühmt ist die Inschrift Sanheribs, die von der Anfertigung von Bronzereliefs für die Tore des Neujahrsfesthauses von Assur handelt und dabei eine Darstellung des kriegerischen Kampfes des an die Stelle Marduks getretenen Gottes Aššur gegen Tiamat erwähnt, die den König selbst neben den Göttern Amurru und Aššur im Streitwagen des letzteren stehend gezeigt haben soll.[21] Daneben sind auch jene von Sargon II.(?) in Eğil[22], von Sanherib in Ḫinnis/Bawian[23], Maltaia[24] und Faida[25] angebrachten Felsreliefs sowie eine Stele[26], ein Ton- und ein Gipssteinrelief[27] aus Assur zu erwähnen, die den König nicht, wie bei Bildern dieser Gattung sonst üblich, vor den Symbolen oder Statuen[28] der Götter, sondern vor den ihm auf gleicher Höhe oder auf ih-

---

[20] Die folgenden Hinweise ohne Anspruch auf Vollständigkeit; die Thematik würde eine eingehendere Detailuntersuchung lohnen.

[21] LUCKENBILL, The Annals of Sennacherib 140-142, bes. Rs. 10; wie eine Beischrift dazu liest sich ebd. 142 'Rs.' 1: *[anā]ku kāšidu ina narkabti ᵈAššur šaknu* "Ich bin der Eroberer, der im Streitwagen Aššurs postiert ist". Der Gottesname wird jeweils ᵈAN.ŠÁR geschrieben; diese ab Sargon II. prominente Schreibweise identifiziert den Gott Aššur mit dem Urzeit-Gott Anšar, der in der 2. Tafel von *Enūma eliš* Marduk zum Kampf gegen Tiamat schickt. In IV 125 ist ausdrücklich von Anšars Sieg die Rede, was impliziert, dass Marduks in dessen Namen gekämpft hat. Diese Priorität Anšars wurde von den Theologen Sanheribs im Sinne eines Primats Aššurs über Marduk (und alle anderen Götter) interpretiert; vgl. zuletzt A. LIVINGSTONE, SAA III S. XVII und XXII.

[22] BÖRKER-KLÄHN, Altvorderasiatische Bildstelen Nr. 154 (Datierung mit M. WÄFLER, Eğil: das neuassyrische Relief: AA 91 [1976] 290-305).

[23] W. BACHMANN, Felsreliefs in Assyrien. Bawian, Maltai und Gundük (WVDOG 52), Leipzig 1927, 1-22; BÖRKER-KLÄHN, aaO. Nr. 187-188.

[24] W. BACHMANN, aaO. 23-27; BÖRKER-KLÄHN, aaO. Nr. 207-210.

[25] BÖRKER-KLÄHN, aaO. Nr. 200-201.

[26] BÖRKER-KLÄHN, aaO. Nr. 205.

[27] BACHMANN, aaO. 12 mit Abb. 12; 36 mit Abb. 23.

[28] Auf dem Felsrelief Tiglatpilesers III. von Millet Mergi (BÖRKER-KLÄHN, aaO. Nr. 170)

ren Symboltieren entgegenkommenden Göttern selbst zeigen.[29] Besondere Beachtung verdient das sog. 'Torrelief' von Ḫinnis/Bawian[30], auf dem der Gott Aššur zwischen zwei Darstellungen des Königs (mit Verehrungsgestus) dargestellt ist, wobei alle drei Gestalten frontal dem Betrachter zugewandt sind, Gott und König dem Betrachter somit gleichzeitig und nebeneinander erscheinen. Hervorzuheben sind des weiteren Darstellungen königlicher Throne und vergleichbarer Sitzgelegenheiten: Werden die Armstützen bei Tiglatpileser III.[31] noch ganz von Beamten mit verschränkten Händen getragen (ruht seine Herrschaft mithin auf der Loyalität seines Hofs), so sind es bei Sargon königliche Gestalten[32] (vielleicht die königlichen Vorgänger, wodurch der König die Legitimität seiner Herrschaft unterstreichen wollte?) bzw. Könige und Genien[33], bei Sanherib[34] dann nur noch Genien; die letzgenannten Throne haben ikonographisch ihre nächste Parallele in demjenigen der 'Himmelskönigin' Mullissu (wo neben den Genien auch der König im Verehrungsgestus als Träger erscheint)[35] und können geradezu als Götterthrone angesprochen werden.

Die *schriftlichen Quellen* geben, sieht man von der genannten, die Bronzereliefs vom Neujahrsfesthaus in Assur betreffenden Inschrift und von dem jüngst bekannt gewordenen, gleich zu besprechenden "Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs" ab, weniger deutliche Hinweise auf die tendenzielle Verschiebung des königlichen Images in Richtung der göttlichen Sphäre. Allerdings hat J. RENGER darauf hingewiesen, dass das Vokabular der Inschriften Sargons II. eine "starke Verwandtschaft zum Wortschatz im Weltschöpfungsmythos *Enūma eliš*, im Erra-Mythos und im Gilgameš-

---

steht die Gottheit auf einem Podest und wird dadurch eindeutig als *Statue* gekennzeichnet; ebenso auf einem glasierten Ziegelorthostaten aus Assur (W. ANDRAE, Farbige Keramik aus Assur und ihre Vorstufen in altassyrischen Wandmalereien, Berlin 1923, Taf. 10) sowie auf einem Wandgemälde in der Residenz K von Dur-Šarrukin (LOUD/ALTMAN, Khorsabad II Pl. 88f), das den König zusammen mit dem Kronprinzen vor einem Gott zeigt.

29 Vgl. dagegen die sonst den genannten Königsreliefs durchaus nahestehenden, von hochgestellten Beamten angefertigten Darstellungen bei BÖRKER-KLÄHN, aaO. Nr. 237 und 242, wo der menschliche Verehrer jeweils auf einem Podest, also nicht auf gleicher Stufe wie die Gottheit steht.

30 BÖRKER-KLÄHN, aaO. Nr. 188.

31 THUREAU-DANGIN/DUNAND, Til-Barsib Pl. 47b.49; A. PARROT, Assur. Die mesopotamische Kunst vom XII. vorchristlichen Jahrhundert bis zum Tode Alexanders des Grossen (Universum der Kunst), München 1961, 103f Abb. 112f; vgl. B. HROUDA, Die Kulturgeschichte des assyrischen Flachbildes (SBA 2), Bonn 1965, Taf. 14,3.

32 LOUD, Khorsabad I Fig. 44; vgl. HROUDA, aaO. Taf. 14,1.

33 BOTTA/FLANDIN, Monument I Pl. 17f; vgl. HROUDA, aaO. Taf. 17,2.

34 A. PATERSON, Assyrian Sculptures. Palace of Sinacherib, The Hague o.J. [1917], Pl. 74 (Detail Pl. 78) und 85; vgl. HROUDA, aaO. Taf. 14,2; 15,1.

35 Dargestellt u.a. auf den in Anm. 23-26 genannten Reliefs; vgl. HROUDA, aaO. Taf. 15,2.

Epos"[36] aufweist, was in Richtung zunehmender 'Mythologisierung' der Königsinschriften weisen könnte. J. ZABLOCKA spricht hinsichtlich der Titulatur Sargons und bes. Sanheribs von einem "Motiv der Selbstherrlichkeit", ja geradezu einem "Hervortreten des Königs vor die Götter"[37]. Dieses sich offenbar unter Sargon und Sanherib stärker als zuvor profilierende neue Selbstbewusstsein königlicher Macht ist bei der Beurteilung von so hart mit Traditionen und Privilegien auch göttlichen Rechts brechenden Unternehmen wie dem Bau von Dur-Šarrukin unter Sargon II. oder der Zerstörung Babylons unter Sanherib vermutlich zu berücksichtigen.

Solches "Bestreben des Menschen, voran des Königs,...sein Eigengewicht gegenüber der Welt des Göttlichen stärker zu betonen und das Göttliche auch dort, wo es früher im Mittelpunkt stand, in eine Art von Randstellung abzudrängen"[38], charakterisiert, wenn ich recht sehe, vornehmlich die Regierungszeit Sargons und Sanheribs.[39] Die spätere Sargonidenzeit ist dagegen durch ein manchmal geradezu schizophren wirkendes Nebeneinander von 'Säkularisierung', Selbstherrlichkeit und religiöser wie politischer Verunsicherung geprägt.[40]

---

[36] Neuassyrische Königsinschriften 123; vgl. ebd. 127.

[37] Bemerkungen zum Problem der neuassyrischen Königsideologie, in: Actes du Colloque international sur l'idéologie monarchique dans l'Antiquité (Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellonskiego DXXXVI. Prace historyczne 63), Kraków 1980, 17-28, hier 22. Eine entsprechende Tendenz ist von M. LIVERANI auch in einer Studie über die Entwicklung der Titulatur von den früheren zu den späteren Inschriften Sanheribs festgestellt worden, wobei LIVERANI allerdings zwischen Inschriften aus Ninive und solchen aus Assur unterscheidet (vgl. Critique of Variants and the Titulary of Sennacherib, in: FALES, Assyrian Royal Inscriptions 225-257, bes. 245).

[38] Religiöse Unsicherheit 356-367, hier 358.

[39] Nur von *Tendenzen* zur Vergottung ist hier die Rede, die nie einen ganz expliziten Ausdruck in den königlichen Texten gefunden haben! Es gibt "keinen Titel und kein Epitheton, das den Herrscher als Gott-König bezeichnet. Dieser Gedanke blieb der inoffiziellen Gedankenwelt vorbehalten" (ZABLOCKA, aaO. 28). Offiziellen Ausdruck fand immerhin "die Vorstellung von einer Trichotomie Gott/Götter, König und die übrige Menschheit, wobei der König als *ens sui generis* herausgehoben ist. (...) Die besonders von den Sargonidenkönigen favorisierte Ideologie erscheint so als die goldene Mitte zwischen Königsvermenschlichung und Königsvergöttlichung" (K. DELLER, Assyrische Königsinschriften auf «Perlen»: N.A.B.U. [1987] Nr. 101).

[40] VON SODEN, aaO. 364ff; sehr ausführlich belegt diese religiöse Verunsicherung nun SPIECKERMANN, Juda unter Assur 227-306. Von besonders loyalen Untertanen scheint der assyrische König zwar weiterhin in die Nähe eines 'Gottes' gerückt worden zu sein, wie dies etwa Personennamen wie *Šarru-nā'id* "der König ist gepriesen", *Šarru-nūri* "der König ist mein Licht", *Mannu-kī-šarri* "wer ist wie der König" usw. belegen, in denen der KN an die Stelle eines GN getreten ist (ZABLOCKA, aaO. 24f; ebd. gar *Šarru-ilajja* "der König ist mein Gott"!). Namen dieses Typs finden sich unter den (angesichts ihrer Machtfülle) viel eher 'gott-ähnlichen' Königen Sargon und Sanherib nicht. Sie belegen auf ihre Weise die bes. unter Esarhaddon so deutliche Kluft zwischen ideologisierter Wirklichkeitswahrnehmung und verdrängter Realität.

Es ist nicht leicht, die Gründe für diese Entwicklung zu benennen. Ist es die gewaltige politisch-militärische Machtfülle, der Ausbau eines regelrechten Weltreichs, das vom Zagros bis an die Grenzen Ägyptens reichte und zeitweise mit Zypern gar die Herrschaft über die 'Inseln' beanspruchen konnte? Ist es, damit einhergehend, die immer weiter reichende Beherrschung technischer Probleme, die sich in den Palästen "ohne Rivalen"[41] von Dur-Šarrukin und Ninive, Bauten vorher nie gesehener Dimensionen, manifestiert, besonders in den auf Palastreliefs und in Inschriften gefeierten Höchstleistungen von Holz-[42] und Steintransport[43]? Ist es, damit verbunden, die zunehmende Meisterung der Natur, wie sie die offenbar mit Sargon einsetzenden, ebenfalls auf den Palastreliefs gefeierten Anlagen königlicher *παραδεισοι*[44], regelrechte vom König geschaffene 'Idealwelten', demonstrieren, deren bekannteste wohl diejenige von Ḫinnis/Bawian[45] ist, wo sich die Nähe Sanheribs zu den Göttern ja in Felsreliefs besonders deutlich kundtut?[46] Hier weiterzufragen, wäre ein lohnendes Unterfangen, das auch für Alttestamentler interessante Perspektiven eröffnen

---

[41] Vgl. oben S. 476 Anm. 260.

[42] Vgl. oben S. 496f Anm. 368.

[43] Vgl. dazu J.M. RUSSELL, Bulls for the Palace and Order in the Empire. The Sculptural Program of Sennacherib's Court VI at Nineveh: The Art Bulletin 69 (1987) 520-539.

[44] Vgl. zu den Reliefs von Raum VII im Palast Sargons BOTTA/FLANDIN, Monument II Pl. 107-114; E. GURALNICK, Composition of Some Narrative Reliefs from Khorsabad: Assur 1/5 (1976) 1-23 (57-79); ALBENDA, The Palace of Sargon 77-80. Später finden sich *παραδεισοι*-Darstellungen im Nordpalast Assurbanipals (BARNETT, Sculptures from the North Palace Pl. XXIII [8-9 oben]) und auf einem Relief der späten Gruppe (Assurbanipal? Sin-šar-iškun??) im Südwestpalast von Ninive (PATERSON, Assyrian Sculptures Pl. 49c).

[45] Vgl. BÖRKER-KLÄHN, Altvorderasiatische Bildstelen 206f mit weiterer Literatur; dort auch die Assoziation mit der *παραδεισος*-Vorstellung.

[46] Natürlich hatten die im Zusammenhang mit diesen 'Idealwelten' angelegten Kanalbauten (vgl. zu diesen J. READE, Studies in Assyrian Geography. Part I: Sennacherib and the Waters of Nineveh: RA 72 [1978] 47-72.157-175, bes. 68ff.173-175) auch durchaus praktische und ökonomische Zwecke. Doch sollte darob der ideologische Aspekt (mit dem allein die Felsreliefs, aber auch z.B. die Anlage einer Sumpflandschaft bei Ninive erklärt werden können) nicht übersehen werden. "These canals were luxuries, constructed without serious regard for any requirements of the Assyrian economy" (READE, aaO. 174). Vgl. nur die folgende, Sanheribs Bewässerungsmassnahmen direkt mit dem Vertrauen des Volkes auf die Götter kontrastierende Passage:"(Ninives) Felder, die wegen Wassermangels zu Ruinen verkommen waren,...während seine Bevölkerung, welche (die Möglichkeit künstlicher) Bewässerung nicht kannte, ihre Augen in der Erwartung von Regen zum Himmel erhob, *ich* bewässerte sie!" (LUCKENBILL, The Annals of Sennacherib 79,6-8; der dafür angelegte Kanal erhielt den Namen *Patti-Sîn-aḫḫē-erība*, ebd. Z. 12).

H. TAWIL hat mit guten Gründen wahrscheinlich machen können, dass Jes 37,25 ǁ 2 Kön 19,24 als propagandistische Anspielung auf diese Kanalbauten zu verstehen ist: The Historicity of 2 Kings 19:24 (= Isaiah 37:25). The Problem of *ye'ōrê māṣôr*: JNES 41 (1982) 195-206.

könnte.[47] Im Rahmen der vorliegenden Arbeit müssen wir es bei den Fragen bewenden lassen.

Wenn uns die Gründe für die zunehmende 'Mythisierung' der neuassyrischen Königsideologie auch nicht bekannt sind, so kann doch der Befund als solcher kaum in Zweifel gezogen werden. Ihm entspricht nun umgekehrt das etwa gleichzeitige Aufkommen einer ganz neuen Art von 'mythischen' Schriften, die, gewissermassen unter dem Deckmantel des 'Mythos' getarnt, eminent politische Probleme thematisieren, ja geradezu zu Fragen der Tagespolitik Stellung beziehen können. W. VON SODEN, dem wir diesbezüglich wesentliche Einsichten verdanken, bezeichnet in einer vor wenigen Jahren veröffentlichten Studie diese mythisch-politischen Tendenzschriften[48] als *"konstruierte Mythen"*.

b) 'Reflektierte' und 'konstruierte' Mythen

W. VON SODEN unterscheidet grundsätzlich zwei Arten von Mythen im alten Mesopotamien:[49]

"Reflektierte Mythen" sind solche, "die nicht nur 'archaisch erzählen', sondern bestimmte Überzeugungen veranschaulichen wollen, die den Dichtern [man möchte ergänzen: auch den Tradenten] wesentlich erscheinen" (150). Als solche identifiziert VON SODEN etwa *Atramḫasīs*, *Enūma eliš*, die Gilgameš-Dichtungen und die Mythen von Etana und Anzu in ihrer literarisch ältesten Gestalt. Es handelt sich hierbei um jahrhundertelang überlieferte Traditionsliteratur, bei denen 'mythisch-religiöse' Themen, elementare Fragen nach Weltordnung und conditio humana, im Vordergrund stehen. Wichtig ist allerdings die Feststellung, dass es auch im 'reflektierten' Mythos "nicht nur um zeitlose Probleme geht, sondern auch um solche der Gegenwart oder der noch nicht lange vergangenen Zeit. Wir müssen daraus schliessen, dass Mythen...eine im weiten

---

[47] Vgl. zur Verknüpfung von 'gottähnlichem' Königtum und *παραδεισος*-Vorstellung Ez 28; dazu zuletzt M. HUTTER, Adam als Gärtner und König (Gen 2,8.15): BZ 30 (1986) 258-262; W. FAUTH, Der Garten des Königs von Tyros bei Hesekiel vor dem Hintergrund vorderorientalischer und frühjüdischer Paradiesvorstellungen: Kairos 29 (1987) 57-84.

[48] Allgemein zu politischen Tendenzschriften in Mesopotamien vgl. FINET, éd., La voix de l'opposition en Mésopotamie, bes. 25f ("l'opposition par la littérature" [FINET]; 53-65 ("Literaturwerke als politische Tendenzschriften" [C. WILCKE]). WILCKE betont, dass schon in sumerischen Quellen des 3. und 2. Jts. "politische Aussagen in die Form von Mythen gekleidet werden konnten und dass die politische Opposition dieses Mittel gebrauchte, um ihre Stimme zu Gehör zu bringen" (ebd. 65).

[49] Reflektierte und konstruierte Mythen in Babylonien und Assyrien: StOr 55/4 (1984) 149-157; Zitatnachweise im folgenden in Klammern im Text. Eine kurze Stellungnahme zum Problem der konstruierten Mythen findet sich auch in VON SODENs Einführung in die Altorientalistik, Darmstadt 1985, 199.209-211.

Sinne des Wortes politische Dimension gehabt haben können", etwa wenn im *Atramḫasīs*-Mythos "die Igigu-Götter als zunächst abhängige und zur Arbeit verpflichtete Göttergruppe offenbar die zugewanderten Amurru-Leute der altbabylonischen Zeit vertreten, die ebenfalls lange Zeit vor allem untergeordnete Diente leisten mussten" (151).[50] Wir tun jedenfalls gut daran, bei 'reflektierten' Mythen (zu denen ich die Mehrzahl der biblischen 'Urgeschichten' zählen würde) "die Möglichkeit, dass hinter bestimmten Aussagen auch politische oder soziale Gedanken stehen können,...immer im Auge zu behalten, wenn wir auch gewiss nicht krampfhaft nach solchen suchen sollten" (152).[51]

Als *"konstruierte Mythen"* bezeichnet VON SODEN eine Gruppe von Dichtungen, für die eine jahrhundertealte literarische Tradition offenbar nicht zu belegen ist, deren ganze Handlung vielmehr "frei erfunden wurde" (152). Nicht selten lassen sich diese Schriften einem genau benennbaren Verfasser zuschreiben; wenngleich auch sie traditionelle Motive verarbeiten und Formulierungen der mythisch-epischen Tradition aufnehmen, so müssen sie doch aufgrund ihrer Gesamtanlage als kreative literarische Neuschöpfungen gelten. Ihre Verfasser können sich u.U. auf eine besondere Inspiration berufen, wie dies Kabti-ilani-Marduk tut, der nach seiner eigenen Aussage aufgrund einer Verbalinspiration in einer einzigen Nacht das sog. Erra-Epos geschrieben haben will.[52]

Zur Kategorie der 'konstruierten' Mythen dürften z.B. die folgenden Literaturwerke gehören:

1. Das *Erra-Epos*[53] ist eine in fünf Tafeln gegliederte 'mythisch-epische'[54] Dichtung von ursprünglich ca. 750 Zeilen, die von einem Feldzug des Pestgottes Erra gegen Babylon

---

[50] Vgl. dazu ausführlicher VON SODEN, Konflikte und ihre Bewältigung 8-10. Das Wort "vertreten" ist in diesem Zusammenhang nicht sehr präzis; m.E. geht es im *Atramḫasīs*-Mythos nicht darum, dass die Igigu-Götter die Amurru-Leute im eigentlichen Sinne *repräsentieren*, vielmehr dürfte ein realer gesellschaftlicher Konflikt die Folie für die Darstellung des Rebellions-Motivs abgegeben haben. Insofern der 'reflektierte' Mythos seine Motive auf dem Hintergrund realer gesellschaftlicher Erfahrung darstellt, ist er soziomorph. Die gesellschaftliche Erfahrung, in diesem Falle die Unterdrückung der Amurru-Leute, steht im Hintergrund, stellt jedoch nicht das eigentliche Thema des Mythos dar.

[51] Gegen vorschnelle zeitgeschichtliche Interpretationen im Bereich der 'reflektierten' Mythen der vor-'priesterschriftlichen' Urgeschichte (Kritik an Salomo) vgl. DOHMEN, Schöpfung und Tod 16 (mit Anm. 17 und 21) und 291 (mit Anm. 208).

[52] Erra V 42-44; vgl. CAGNI, L'epopea di Erra 126f (vgl. 254; die dort referierte Einschätzung der Zeilen durch E. EBELING, R. FRANKENA als sekundärer Einschub u.a. ist ganz unbegründet); DERS., The Poem of Erra 60.

[53] Vgl. dazu CAGNI, L'epopea die Erra; DERS., The Poem of Erra; überblickshalber D.O. EDZARD in RlA V 166-170 s.v.

[54] Die Diskussion darüber, ob es sich bei dem Werk um ein 'Epos' oder um einen 'Mythos' handelt (CAGNI, The Poem 6-13), wird durch die durch VON SODEN vorgeschlagene neue Klassifikation als 'konstruierter' Mythos auf eine neue Basis gestellt.

handelt. Hauptgegenstand des Feldzugs ist die Weltherrschaft Marduks[55], die dieser an den Kriegsgott Erra[56] abtritt, wodurch die ganze (mesopotamische) Welt ins Verderben gestürzt wird. Erra betritt in Menschengestalt(!) Babylon, wiegelt dort die Bevölkerung auf und löst in der Stadt Bürgerkrieg und Chaos aus. Die Peripetie der Handlung formuliert dann IV 131-136:"Sollen einander das Meer(land), Subartu, Assyrer, Elamiter, Kassiten, Sutäer, Gutäer, Lullubäer, ein Land das andere, eine Stadt die andere, ein Haus das andere, ein Mann den anderen, ein Bruder den anderen schonungslos umbringen – dann aber möge sich der Akkader erheben, sie (d.h. die Nicht-Babylonier) alle zu Fall bringen und sie samt und sonders beherrschen."[57] Nach einem vernichtenden Kriegszug gegen das Gebirge Ḫiḫi[58] zieht sich Erra in den Nergal-Tempel von Kutha zurück, wo er in einer abschliessenden Rede seiner Genugtuung über den Sieg des "zum Krüppel gewordenen Akkaders über den starken Sutäer" (V 27) Ausdruck gibt.
Dass es sich hier um einen 'konstruierten' Mythos handelt, belegt wie gesagt die Nennung des Verfassers Kabti-ilani-Marduk und der Hinweis auf dessen nächtliche Verbalinspiration. Die zeitgeschichtliche Einordnung der so konkret geschilderten Ereignisse[59] bereitet der Forschung allerdings erhebliche Mühe.[60] Wer ist der Befreier Babylons, der "zum Krüppel gewordene Akkader"? W. VON SODEN datiert das Epos aufgrund historischer Erwägungen (Unruhen in Uruk IV 52-62 unter Eriba-Marduk; Pestepidemie von 765a; Nicht-Erwähnung der Sonnenfinsternis von 762a) um 765/763a[61]; eine Entstehung in der Sargonidenzeit[62] kann jedoch nicht ausgeschlossen werden.[63]

---

55 *šar gimir dadmē* "König aller Wohnstätten", ein Epithet Marduks, sind die ersten drei Worte, sozusagen der Titel der Komposition, die sich hier nun aber auf Erras Wesir Išum beziehen dürften.

56 Zu dessen assyrischem Image im Erra-Epos vgl. bes. J.J.M. ROBERTS, Erra - Scorched Earth: JCS 24 (1971) 11-16, bes. 14-16.

57 CAGNI, L'epopea 118f; DERS., The Poem 56.

58 Vgl. dazu CAGNI, L'epopea 33f.243; DERS., The Poem 57 Anm. 153. Beachte, dass der Name symbolische Assoziationen zulässt: ḪI.ḪI ist Logogramm für *balālu(m)* "vermengen, vermischen" (vgl. CAD B 39f s.v. [Lex.]; also sozusagen:"Chaosgebirge"!).

59 "E evidente che l'epopea di Erra...svolge *una tesi politica-religiosa.* (...) Tutto il racconto dell'epopea è *in chiave religiosa*" (CAGNI, L'epopea 31; Hervorhebungen von mir).

60 Vgl. zur Diskussion bis ca. 1968 CAGNI, L'epopea 37-45.

61 Vgl. VON SODEN, Etemenanki vor Asarhaddon 255f (= Bibel und Alter Orient 137f); die Argumente für diese Datierung bezeichnet nun auch L. CAGNI, der zuvor im Anschluss an W.G. LAMBERT eine Ansetzung unter Nabu-apal-iddina ins 9.Jh. vertreten hatte, als "methodologically solid and pertinent" (The Poem 21). D.O. EDZARD betont aber zu Recht die Bedenklichkeit aller Versuche, "einzelne uns (zufällig) bekannte historische Ereignisse für die Datierung des Epos anzuvisieren", und fordert eine verfeinerte sprachliche Analyse (RlA V 169 [§ 3.]).

62 B. HRUŠKA hat wiederholt auf die zahlreichen Berührungen des Erra-Epos mit Formulierungen in Inschriften Esarhaddons hingewiesen (Einige Überlegungen zum Erra-Epos: BiOr 30 [1973] 3-7, bes. 5 mit Anm. 19ff; Zur letzten Bearbeitung des Erraepos: ArOr 42 [1974] 354-365, bes. 361f). Vielleicht liesse sich auf diese Weise die mit unzureichenden Argumenten vorgeschlagene Datierung F. GÖSSMANNs (Das Era-Epos, Würzburg 1955, 85-90) in die

2. Deutlicher erweist sich das *"Göttergericht über Marduk"* ("Marduk's Ordeal")[64], eine Art Kultkommentar(?), von dem bisher fünf verschiedenene Versionen aus Assur, Kalḫu und Ninive bekannt geworden sind und das ursprünglich ca. 80-100 Zeilen umfasst haben dürfte, als ein in der Zeit Sanheribs[65] von assyrischen Theologen geschriebenes politisches Propagandawerk.[66] Diese Schrift handelt von einem von Göttern veranstalteten Ordal, dessen Hauptangeklagter offenbar der gefangene Bel (Marduk) ist und in dem Aššur

---

Sargonidenzeit wieder aufnehmen.

63 Neben den sprachlichen Parallelen in Inschriften Esarhaddons ist zu beachten, dass auch im sog. 'Fürstenspiegel' (LAMBERT, BWL 110-115) Erra als strafender Gott gegen Babylon auftritt, Marduk seine Stadt verlässt und bei deren Niederlage tatenlos zuschaut (HRUŠKA, Zur letzten Bearbeitung 362). Das Entstehungsdatum des 'Fürstenspiegels' ist zwar nicht bekannt (I.M. DIAKONOFF, A Babylonian Political Pamphlet from about 700 B.C.: AS 16 [1965] 343-349, rechnet mit einer Entstehung unter Sanherib), zur Zeit Esarhaddons wurde ihm aber offenbar so grosse Autorität zuerkannt, dass ein babylonischer Gelehrter aus Nippur einen Auszug aus dem Werk in einem Brief an Esarhaddon als Mahnung an den König zitieren konnte (vgl. E. REINER, The Babylonian Fürstenspiegel in Practice, in: J.N. POSTGATE et al., eds., Societies and Languages of the Ancient Near East. Studies in Honour of I.M. DIAKONOFF, Warminster 1982, 320-326; vgl. die Anspielung an den 'Fürstenspiegel' in einem Brief an Assurbanipal: S. PARPOLA, The Forlorn Scholar, in: ROCHBERG-HALTON, Language, Literature, and History 257-278, bes. 272f).

Die merkwürdige, durch die Abwesenheit Marduks in Babylon verursachte Sintflut in Erra I 132ff hat keine Tradition, sondern scheint gewissermassen ad hoc gebildet; Marduk macht Erra geradezu das Angebot, sie zu wiederholen (I 170ff), was Erra einen patenten Vorwand zur Eroberung Babylons gibt. Die Schilderung der Überflutung Babylons durch Sanherib wird ebenfalls als neue Sintflut beschrieben (vgl. zuletzt GALTER, Die Zerstörung Babylons durch Sanherib 161-173). Dass ein apologetisch orientierter 'konstruierter Mythos' diese Katastrophe dem Gott Marduk zuschreibt und Gründe für dessen Abwendung im Verhalten der Bewohner Babylons sucht, ist leicht zu verstehen. Liest man das Epos einmal in diesem hypothetischen zeitgeschichtlichen Rahmen, fällt auf, dass Erra in etwa eine Marduk gegenüber ähnlich respektlose Politik wie Sanherib führt, wogegen Išum, der Erra auffälligerweise fast gleichrangige Wesir und Fürsprecher Babylons, der zum Abbrechen der Gewalttaten rät und auf den sich die Titelworte *šar gimir dadmē* "König aller Wohnstätten"beziehen dürften, für die Politik Esarhaddons stehen könnte. Man beachte auch, dass von einer Rückkehr Marduks nach Babylon im Erra-Epos nichts verlautet. Wir wissen, dass Esarhaddon diesbezüglich zwar genaue Pläne hatte, dass die für Ijjar 669a vorgesehene Rückführung jedoch wegen schlechter Omina nicht zustandekam (vgl. zuletzt LAMBERT, Esarhaddon's Attempt 157-174!).

64 Vgl. zuletzt A. LIVINGSTONE, Mystical and Mythological Explanatory Works 205-251; DERS., SAA III 82-91 Nr. 34f.

65 Zu dieser von W. VON SODEN mit guten Gründen vorgeschlagenen Datierung (Gibt es ein Zeugnis dafür, dass die Babylonier an die Wiederauferstehung Marduks geglaubt haben?: ZA 51 [1955] 130-166, bes. 131.161-166) vgl. auch LIVINGSTONE, Mystical and Mythological Explanatory Works 222 ("probable if not certain") und 231f.

66 VON SODEN, Reflektierte und konstruierte Mythen 153, nimmt offenbar die Existenz eines dahinter stehenden entsprechenden 'Mythos' an, dessen Text wir jedoch nicht kennen.

als Hauptkläger auftritt. Auch wenn viele Einzelheiten wegen des relativ schlechten Erhaltungszustands der Textvertreter und wegen mangelnden Kontexts nur schwer verständlich sind, so geht doch mit Sicherheit hervor, dass der Text u.a. die Absetzung und Gefangennnahme Marduks als eines "Verbrechers" und den Primat Aššurs voraussetzt, der hier wie in den assyrischen Königsinschriften ab Sargon II. mit dem Urzeit-Gott Anšar identifiziert wird.[67] VON SODEN vermutet, dass eine etwas spätere ninivitische Version, dann wohl von Theologen Esarhaddons (oder Assurbanipals?) verfasst, die Rehabilitation Marduks zum Gegenstand gehabt haben könnte.[68]

3. Die *"Unterweltsvision eine assyrischen Kronprinzen"*[69], eine Komposition von 75 Zeilen, von der bislang ein einziges Exemplar aus Assur bekannt ist, datiert ebenfalls in die Sargonidenzeit.[70] Ein Mann namens Kumma, in offenbar durch Inkubation veranlassten Träumen in die Unterwelt entrückt, wird dort vor den Thron Nergals geführt. Nergal bezichtigt ihn der Vernachlässigung der Unterweltsgötter. Er soll dem Todesurteil nur unter der Bedingung entgehen, dass er Nergal nicht vergesse und nicht verlasse. Im Anschluss an diese Ermahnung weist Nergal beispielhaft auf zwei Könige hin: einen 'guten', der in allem dem Herzenswunsch Aššurs(?) entsprechend gehandelt habe[71], und auf den Vater Kummas, dem zwar umfassender Verstand und grosse Einsicht attestiert werden,

---

[67] Vgl. zu Anšar auch oben Anm. 21.

[68] Gibt es ein Zeugnis (Anm. 65) 159.164f ("ganz unsichere Vermutung"); vgl. DERS., Ein neues Bruchstück des assyrischen Kommentars zum Marduk-Ordal: ZA 52 (1957) 224-234, bes. 225. LIVINGSTONE äussert sich zur Frage der relativen Chronologie der Versionen nicht.

[69] W. VON SODEN, Die Unterweltsvision eines assyrischen Kronprinzen. Nebst einigen Beobachtungen zur Vorgeschichte des Aḫiqar-Romans: ZA 43 (1936) 1-31; für weitere Literatur vgl. HKL I 495f; II 265. Der Text liegt nun in einer von A. LIVINGSTONE besorgten Neubearbeitung vor: SAA III 68-76 Nr. 32 (vgl. S. XXVIII).

[70] Zur sowohl sprachlich als auch historisch-inhaltlich relativ sicher begründeten Datierung vgl. VON SODEN, aaO. 3.6-8. Dass der Text vom bekannten Beschwörungspriester und Hofideologen Adad-šum-uṣur verfasst sein könnte (ebd. 11-13), ist dagegen, wie VON SODEN selbst notiert, nicht mehr als eine Vermutung.

[71] Dass mit dem 'guten' König von Z. 62ff (Rs. 22ff) Sanherib gemeint ist, steht wegen der Nennung des Aššur-Neujahrsfesthauses inmitten eines Parks (bei Ninive) ganz ausser Zweifel. Man beachte, wie Z. 65 die Ermordung Sanheribs durch eigene Söhne (vgl. S. PARPOLA, The Murderer of Sennacherib, in: B. ALSTER, ed., Death in Mesopotamia [XXVIe RAI = Mesopotamia 8], Copenhagen 1980, 171-182) diskret verschweigt, dafür aber die Bewahrung von Nachkommenschaft (Esarhaddon!) und die Bewahrung im Kriege betont. Sanheribs Tod war demnach als Ergebnis einer Verschwörung weniger skandalös als der Schlachtentod Sargons und musste im Gegensatz zu jenem (siehe oben S. 481) nicht auf eine den Göttern gegenüber begangene "Sünde" zurückgeführt werden! Von entscheidender Wichtigkeit ist die Tatsache, dass Sanherib im Gegensatz zu Sargon (siehe zu Jes 14* unten 10.13.) ein königliches Begräbnis bekam. Vgl. zu diesem nun J. MCGINNIS, A Neo-Assyrian Text Describing a Royal Funeral: SAAB I/1 (1987) 1-12; K. DELLER, The Sealed Burial Chamber: SAAB I/2 (1987) 69-71.

der sich aber an Heiligem vergriffen habe.[72] Kumma reagiert ausserordentlich heftig (Erbrechen und Durchfall) auf diese Traumvision und rennt rasend, klagend sowie Nergal und Ereškigal preisend in der Öffentlichkeit herum. Wie in einem Anhang ist in den abschliessenden Z. 73-75 (Rs. 33-35) von einem anonymen Schreiber die Rede, der zuvor Bestechungsgelder angenommen habe, dann aber die Worte des Lobpreises (Kummas?) sich zu Herzen genommen, sich fortan ebenfalls Nergal verpflichtet und dies dem Hof gemeldet habe, indem er sagte:"Dieses möge mir zum Löseritus werden!"[73]
Die Schrift, die den ungenannten Sanherib als 'guten' König darstellt, ist von W. VON SODEN als politisches Pamphlet gedeutet worden, das im Kontext der assyrischen Rehabilitationsmassnahmen in Babylon (Wiederaufbau von Stadt und Heiligtümern, Rückführung der Mardukstatue) den Standpunkt der mit dieser Politik nicht einverstandenen antibabylonischen Partei in Assyrien vertrete.[74]

4. Der *"Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs"*[75] schliesslich, auf einer Tafel aus Assur überliefert und ursprünglich wohl ca. 55-60 Zeilen lang, dürfte ebenfalls zu den im (8.?/)7.Jh. entstandenen 'konstruierten' Mythen zu zählen zu sein.[76] Er schildert, darin mit dem *Atramḫasīs*-Mythos verwandt, die Erschaffung des *lullû*-Menschen zur Entlastung der niedrigen Götter von der Fronarbeit, schliesst daran aber (auffälligerweise ohne irgendeine Begründung, die dem Murren der Götter vergleichbar wäre, welches zur Erschaffung des *lullû*-Menschen geführt hatte) die Erschaffung des "Königs, des *māliku*-Menschen" (d.h. des "Fürsten-Menschen" bzw. des "überlegend-entscheidenden Menschen") an, der von den Göttern mit Kampf(esmacht), Krone, Thron, Waffen, gleissendem Glanz, schönem Aussehen und Weisheit ausgestattet wird.[77]

---

[72] Wer bzw. was damit gemeint ist, bleibt uns vorderhand verschlossen. VON SODEN identifiziert den Vater Kummas mit Esarhaddon, Kumma selbst mit Assurbanipal.

[73] Dies tat er, wie Z. 74 (Rs. 34) sagt, "damit die *adê*-Eide sich (ihm) zum Bösen nicht nahen". Es geht also offenbar darum, dass dieser Beamte sich illoyal gegenüber dem Hof verhalten hatte, dies angesichts des bedrohlichen Inhalts der Vision Kummas nun aber bereut und sich am Hof selbst anklagt, um damit der (durch die *adê*-Flüche bei Loyalitätsbruch vorgesehenen) Todesstrafe zu entgehen. Lässt sich die intensive Reaktion Kummas von diesen Zeilen her aufschlüsseln? "Kumma, Sohn des ..." (Vs. 27) wäre dann gar nicht ein Pseudonym für den Kronprinzen, wie man seit VON SODENs Bearbeitung des Textes annimmt, sondern der Name eines Mannes, der als Traummedium in königlichem Dienst stand und in dieser Funktion die Drohvision schaute.

[74] TADMOR vermutet eine ähnliche propagandistische Absicht für K. 4730+ (The "Sin of Sargon" 162.93*).

[75] W.R. MAYER, Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs: Or. 56 (1987) 55-68; vgl. dazu auch H.-P. MÜLLER, Eine neue babylonische Menschenschöpfungserzählung im Licht keilschriftlicher und biblischer Parallelen. Zur Wirklichkeitsauffassung im Mythos: Or. 58 (1989) 61-85, bes. 74-80.

[76] Vgl. zur Datierung MAYER, aaO. 67f. Von der Sache her setzt der Mythos die oben angesprochene Annäherung des Königs an die Götter zur Zeit Sanheribs voraus; vgl. bes. Anm. 39.

[77] Zu den diesbezüglichen Z. 37'ff lassen sich Berührungen zu sargonidischen Königstexten (Thronbesteigung Esarhaddons: BORGER, Die Inschriften Asarhaddons 81 52ff; Krönungsritual

Der kurze Überblick zeigt deutlich, dass es sich bei diesen 'konstruierten' Mythen um Texte ganz verschiedener Gattung handelt, ja z.T. um solche, für die eine Gattungsbestimmung mangels Vergleichsmaterial bislang kaum möglich ist. Die Texte variieren allein schon in ihrem Umfang ganz beträchtlich. Der Begriff "konstruierter Mythos" sollte denn auch nicht als Gattungsbezeichnung verstanden werden[78]; vielmehr signalisiert er eine offenbar erst im (8.?/)7.Jh.a aufkommende neue Art literarischer Produktion, die für die Sargonidenzeit typisch, wenn nicht gar auf diese Epoche beschränkt ist.

Charakteristisch für die genannten Texte ist, dass sie zwar durchaus Gattungselemente, Formulierungen, Motive und Themen als Versatzstücke aus der Traditionsliteratur aufnehmen können, dass sie jedoch gewissermassen *ad hoc* entstanden, ja offenbar in Auseinandersetzung mit bzw. als Stellungnahme zu Problemen der Tagespolitik (sei es als Mittel der königlichen Propaganda, sei es zu deren kritischer Bestreitung) 'konstruiert' worden sind. Erfahrungen der Gegenwart der Verfasser bestimmen hier nicht nur wie in den 'reflektierten', traditionellen Mythen die Struktur einzelner Motive, sondern stellen geradezu das auslösende Moment für die Textproduktion dar. Immer wieder finden sich eindeutige Anklänge an Formulierungen und Motive der neuassyrischen Königsinschriften.

Charakteristisch ist weiter, dass die in den betreffenden Texten geschilderten Vorgänge mindestens teilweise in der Götterwelt handeln bzw. dass Götter in der Menschenwelt handelnd vorgestellt werden (deshalb die Qualifikation als 'Mythos').

Assurbanipals: SAA III 26f Nr. 11) feststellen (vgl. MAYER, aaO. 60f; A. LIVINGSTONE, SAA III S. XXIIIf). Die beiden letzten erhaltenen Zeilen: **42'** *šá itti* (KI) *šarri* (LUGAL) *i-dab-b[u-bu su-le-e u sur-ra-a-ti]* **43'** *šum-ma* ... "Wer mit dem König Lug und Trug redet, wenn es ein...ist, wird er..." (Ergänzung nach dem Krönungsritual; vgl. MAYER, aaO. 62) weisen darauf hin, dass die Schilderung der gesonderten Erschaffung des Königs, die diesem ja geradezu eine eigene "Natur" zuspricht, mit der Legitimation und der Loyalitätspropaganda des Königs in Zusammenhang stehen dürfte. Vgl. MÜLLER, aaO. 79:"Der Lehrskopos...liegt in der Sanktion über Illoyalität gegen institutionalisierte Herrschaft, hier gegen den König"; MÜLLER vermutet wohl zu Recht "Übernahme aus einem aussermythischem Zusammenhang". Er weist zudem darauf hin, dass der vorliegende Mythos im Gegensatz zu dem in vielem ähnlich angelegten Atramḫasis-Mythos nicht auf die Sintflut als komplementären Antimythos zielt (vgl. oben S. 339f). Gerade in dieser relativen Freiheit dem traditionellen (bzw. "reflekierten") Mythos gegenüber spiegelt sich die *konstruierte* Abzweckung des "Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs".

[78] Erst recht nicht, wenn man "Gattung" als internalisierte *Norm* für die Konstitution von Texten versteht. Der 'konstruierte Mythos' zeigt gerade im freien Gebrauch traditioneller Stoffe und Formen für eine aktuelle politische Stellungnahme eine Freiheit, welche internalisierte Normen überschreitet.

Was die Rezeption dieser 'konstruierten' Mythen betrifft, so sind aufgrund der Quellenlage (relativ schmale Textbasis mit ganz unterschiedlicher Belegstreuung) keine allgemeingültigen Aussagen möglich. Von zwei Texten kennen wir bisher nur ein einziges Exemplar ("Unterweltsvision", "Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs"). Das "Göttergericht über Marduk" ist dagegen in verschiedenen Versionen an drei verschiedenen Orten belegt, hat also offenbar – über welche Kanäle auch immer – eine gewisse Verbreitung gefunden. Das Erra-Epos schliesslich hat in kürzester Zeit[79] Einzug in die offizielle Traditionsliteratur wie auch (in Auszügen) in die private 'Frömmigkeit' gehalten, wie die vielen Duplikate (u.a. ein königliches Exemplar aus der Bibliothek Assurbanipals[80]), die Kolophone[81], Auszüge auf Amuletten[82] usw. belegen.[83] Von ganz besonderem Interesse ist in unserem Zusammenhang ein Eintrag in einer aus seleukidischer Zeit stammenden Liste altmesopotamischer Gelehrter, der Kabti-ilani-Marduk, den Verfasser des Erra-Epos, in die Ur-III-

[79] Vgl. den Eintrag in einem wohl aus der Zeit Esarhaddons stammenden literarischen Katalog aus Ninive (K. 9717+): **Vs. 1** [*šar* (LUGAL) *gi-mir da-ád-me ba-nu-ú*] *k*[*ib*]*-ra-a-t*[*i*] **2** [*an-nu-ú šá* ^{I}*Kab-ti-ilāni*(DINGIR.MEŠ)-^{d}*Marduk*(AMAR.UTU) *mār* (DUMU) ^{I}*Da-bi-bi*] *ú-šab-ri-šu-ma id-bu-bu* "König aller Wohnstätten, Schöpfer der (vier) Weltregionen: dies ist, was dem Kabti-ilani-Marduk, dem Sohn des Dabibi, offenbart wurde (und was) er erzählte..." (W.G. LAMBERT, A Catalogue of Texts and Authors: JCS 16 [1962] 59ff, hier 64f; vgl. 70f, zur Datierung ebd. 76:"the catalogue...is probably not much older than the Ashurbanipal, from whose library we know it"). Auf diesen Eintrag folgen Titel von Werken, die König Enmerkar (siehe oben 9.2. zum Epos "Enmerkar und der Herr von Aratta") zugeschrieben werden, was darauf hinweisen dürfte, dass der Kompilator des Katalogs auch das Erra-Epos für ein altes, autoritatives Werk gehalten haben dürfte (siehe auch gleich Anm. 84).

[80] K. 1282; vgl. zum Kolophon CAGNI, L'epopea 131; HUNGER, Babylonische und assyrische Kolophone 97 Nr. 318.

[81] CAGNI, L'epopea 130-132; vgl. HUNGER, aaO. Nr. 238.252.253.285.318.366.413; HRUŠKA, Zur letzten Bearbeitung (Anm. 62) 355f.

[82] Erra V 57 spricht der Tafel apotropäische Kraft gegen Seuchen zu. Der Haupttext des Erra-Epos (KAR 169) hat denn auch die Gestalt eines überdimensionalen Amuletts; E. REINER hat auf Amulettäfelchen mit Auszügen aus dem Erra-Epos aufmerksam gemacht (Plague Amulets and House Blessings: JNES 19 [1960] 148-155).

[83] R. FRANKENA, Kanttekeningen van een Assyrioloog bij Ezechiël, Leiden 1965, nimmt an, dass auch dem Verfasser des Ezechielbuches das Erra-Epos bekannt war. Vgl. dazu die demnächst in der Reihe OBO erscheinende Dissertation von D. BODI, The Book of Ezekiel and the Poem of Erra (Ph.D.diss. 1987, Union Theological Seminary, New York).

Zeit versetzt[84] und damit rund 13 Jahrhunderte zu früh datiert. Der Eintrag kann als konkretes Beispiel dafür verstanden werden, wie sich ein 'konstruierter' Mythos, dessen ursprünglich zeitgeschichtliche, 'politisch-theologische' Verankerung ganz ausser Frage steht, im Laufe des Rezeptionsprozesses zu 'uraltem' Traditionsgut wandeln konnte.

'Konstruierte' Mythen unterscheiden sich demnach von den 'reflektierten' hinsichtlich ihrer Entstehungssituation. Mit zunehmender zeitlicher Distanz können sie diesen letzteren dann immer mehr angeglichen bzw. zusammen mit diesen überliefert werden.

c) Gen 11,1-9 als 'konstruierte' mythische Kurzerzählung*

Kehren wir zur Grundschicht von Gen 11,1-9* zurück, so finden wir hier zahlreiche Aspekte der 'konstruierten' Mythen wieder: Auch dieser Text ist offenbar in der frühen Sargonidenzeit, kurz nach dem Tod Sargons II. und der Aufgabe von Dur-Šarrukin, entstanden, und zwar wie die genannten assyrischen 'konstruierten' Mythen sozusagen ad hoc: angesichts des Scheiterns der Weltherrschaftsansprüche Sargons II. und der Aufgabe seiner neugegründeten Hauptstadt. Auch dieser Text thematisiert, nachweislich unter Aufnahme von Motiven der neuassyrischen Königsinschriften, ein 'politisch-theologisches' Problem (das Problem des Weltreichs bzw. der Weltherrschaft, konkretisiert an einem paradigmatischen Bauprojekt), indem er auf die 'mythische' Dimension rekurriert und die Aufgabe des Bauprojekts auf eine Intervention JHWHs zurückführt. Auch dieser Text ist mit zunehmender Entfernung von der historischen Entstehungssituation immer mehr als ur- bzw. frühgeschichtlicher Mythos verstanden worden.

Es ist deshalb m.E. naheliegend, auch diese 'mythische' Kurzerzählung als 'konstruierten' Mythos zu identifizieren, allerdings nicht im Zentrum, sondern an der Peripherie entstanden, und nicht zur Bestätigung neuassyrischer Reichspolitik, sondern als kritische Reflexion angesichts von deren Unterbrechung und Infragestellung durch den Tod Sargons II. und die Aufgabe von Dur-Šarrukin geschrieben. Die Kategorie des 'konstruierten' Mythos erlaubt es, die für die Kurzerzählung Gen 11,1-9* so charakteristische Verbindung von 'mythischer' und politischer Dimension literaturgeschichtlich einzuordnen.[85]

---

[84] W. 20030,7 Vs. 13: *[ina tar-ṣi* ^{I}*I-b]i-*^{d}*Sîn šarri* (LUGAL) ^{I}*Kabtu*(IDIM)*-il(ān)i*(DIN=GIR)-^{d}*Marduk*(AMAR.UTU) ^{lú}*um-ma-nu* "Zur Zeit des Königs Ibbi-Sin (d.h. ca. 2027-2003a) war K. Gelehrter" (J. VAN DIJK, Die Inschriftenfunde, in: H. LENZEN u.a., XVIII. vorläufiger Bericht über die...Ausgrabungen in Uruk-Warka [ADOG 7], Berlin 1962, 39-62, hier 44f; vgl. 51). Der Eintrag folgt gleich auf einen Sin-liq-unninni, den Verfasser des Gilgameš-Epos, betreffenden.

[85] Bisherige Bestimmungen des "Mythos als Strukturelement und Denkkategorie biblischer

Den *Stoff* zu dieser Kurzerzählung hat dem Verfasser seine eigene Gegenwart geliefert. Die *Motive* der «einen Rede», des damit verbundenen weltherrschaftlichen Bauprojekts, des «Namenmachens» und evtl. auch des «einen Volkes» hat der Verfasser in Anlehnung an Motive und Formulierungen der neuassyrischen Königsinschriften, zumal der Inschriften Sargons II., formuliert.[86] Die These setzt voraus, dass ein israelitisch-judäischer Verfasser Kenntnis von neuassyrischer Herrschaftsrhetorik haben konnte. Dass dies durchaus als realistische Möglichkeit angenommen werden darf, hat u.a. eine Studie von P. MACHINIST zum Image Assurs bei Jesaja zeigen können.[87] Assyrische Herrschaftsrhetorik

---

Urgeschichte" (E. WASCHKE) beschränken sich in der Regel auf die Frage nach mythischen Stoffen in Gen 1-9. Wo sie scheinbar prinzipielle Gegensätze zwischen biblischer Urgeschichte und altorientalischem Mythos zu erkennen meinen, sind diese, häufig sehr abstrakt formuliert, meist theologischen Vorurteilen verhaftet.

Demgegenüber will die hier vorgetragene Hypothese einen Beitrag zur politisch-historischen Konkretisierung und Verankerung alttestamentlicher 'Mythologie' leisten. Auch für Gen 11,1-9* gilt in gewissem Sinne:"Im Mythos...dichtet der Mensch seine (in Natur und Kosmos) gewonnen Erfahrungen zu einem Geschehen, das bewusst oder unbewusst jene Spannung widerspiegelt, die dem Menschen als bewusster Person in seinen Beziehungen zur Umwelt und Mitwelt begegnet" (WASCHKE, Mythos als Strukturelement 12) – aber dies alles eben in einem viel konkreteren Sinne: Hier stellt ein judäischer Lehrer in sargonidischer Zeit eine 'politisch-theologische' Reflexion an, welches sich in der Form einer mythischen Kurzerzählung kritisch mit dem neuassyrischen Weltherrschaftsanspruch auseinandersetzt.

86 Für die Grundschicht von Gen 11,1-9* gilt, was W. VON SODEN 1936 in bezug auf die "Unterweltsvision eines assyrischen Kronprinzen" schrieb":"Es ist zwar nach wie vor denkbar, dass der Verfasser sich in Einzelheiten an Sagen aus ältester Zeit angelehnt hat, notwendig ist eine solche Annahme aber durchaus nicht; die Erzählung enthält nichts, was nicht in den Rahmen einer zeitgeschichtlichen Novelle passte" (Die Unterweltsvision 9).

87 Assyria and its Image 719-737. MACHINIST untersucht sechs Motive, die bei Jesaja zur Charakterisierung der Assyrer verwendet werden (König als Zedernfäller, Eroberungs- und Zerstörungsmotive), und kommt zu folgendem Schluss:"The six motifs we have been discussing all reveal connections between the First Isaiah and the Neo-Assyrian royal inscriptions. (...) the logical suggestion is that while the prophet may have known of the motifs from native tradition, his selection and shaping of them resulted from the impact of Neo-Assyrian idiom. (...) the motifs are all used explicitly in Isaiah to describe the Assyrian king and army, and have, all of them, parallels in the Neo-Assyrian inscriptions that are so common there as to deserve the label clichés. (...) In any case, what we have found in the way of a general image and specific motifs is enough to raise the distinct possibility that Isaiah's knowledge of Assyria was gained not merely from actual experience of the Assyrians in Palestine, but from official Assyrian literature, especially of the court. (...) In other words, in Isaiah we are evidently dealing with the effects of Assyrian propaganda" (aaO. 728f). "At least in the First Isaiah, the empire was seen very much within the frame...that itself had set through its own propaganda" (ebd. 737) – auch wenn, wie MACHINIST mit Recht betont, Jesaja gelegentlich die Sprache der assyrischen Propaganda in deren genaues Gegenteil verkehrt. Vgl. auch die knappen Hinweise bei UEHLINGER, Das Image der Grossmächte 165-171.

dürfte nicht nur über die Kanäle der Propaganda in den Provinzen und Vasallenstaaten zu den unterworfenen Völkern gelangt sein[88], sondern auch über Verbindungen mit eigenen Landsleuten am assyrischen Hof. Die reguläre Präsenz von Israeliten[89] und Judäern[90] in zentralen Machtbereichen ist klar dokumentiert.[91]

Das Verständnis der Grundschicht von Gen 11,1-9* als eines 'konstruierten' Mythos erlaubt eine abschliessende Deutung des Textes, die verschiedene *Einwände* gegen eine zeitgeschichtliche Interpretation aufzunehmen vermag:

(1) Gegen eine zeitgeschichtliche Interpretation scheint sich zunächst die Tatsache zu sperren, dass als Subjekt des Bauprojekts eine kollektive Grösse, «alle Welt» (כל־הארץ), und eben gerade *nicht* ein König, erst recht nicht ein mit Namen identifizierter, genannt wird.[92] Dieses Subjekt könnte in V. 1 in Anlehnung an die Königsinschriften Sargons (vgl. *ba'ūlāt arba'i mala irte'û nūr ilāni bēl gimri*)[93] eingeführt worden sein; jedenfalls geht es hier erst um die «eine Rede» der ganzen Welt, womit zunächst nicht mehr ausgesagt ist, als dass die dann folgende Handlung im Horizont von Weltreich und Weltherrschaft zu verstehen ist.

Im Gegensatz zum historischen Bau von Dur-Šarrukin (und allen vergleichbaren grossköniglichen Bauprojekten), bei dem «alle Welt» für einen König «Stadt und Zitadelle» erbauen musste, geht Gen 11,1-9* davon aus, dass die Menschen («alle Welt») diesen Bau *für sich* (נבנה־לנו), bzw. um *sich selbst* «einen Namen zu machen» (נעשה־לנו שם), in Angriff nehmen. Das universale Subjekt[94] ist mit gutem Grund immer

88 Fragmente von Stelen Sargons II. sind in Samaria (C.J. GADD, A Fragment in Cuneiform Script, in: J.W. CROWFOOT et al., The Objects from Samaria [Samaria-Sebaste 3], London 1957, 35 mit Pl. 4,2-3) und Aschdod (H. TADMOR, Fragments of an Assyrian Stele of Sargon II: ʿAtiqot [Engl. Series] 9-10 [1971] 192-197) gefunden worden. Besonders intensive Propaganda ist unter den von Sargon II. in Samaria angesiedelten Deportierten zu erwarten (vgl. zu diesen zuletzt N. NA'AMAN/R. ZADOK, Sargon II's Deportations to Israel and Philistia [716-708 B.C.]: JCS 40 [1988] 36-46).

89 Zu samarischen Streitwagenkontingenten unter Sargon II. vgl. DALLEY, Foreign Chariotry 31-48.

90 Auf Palastreliefs Sanheribs aus Ninive und Wandmalereien der Zeit Esarhaddons(?) aus Til Barsip finden sich in der königlichen Garde Soldaten, die aufgrund ihrer charakteristischen Kleidung als Judäer identifiziert werden können (vgl. M. WÄFLER, Nicht-Assyrer assyrischer Darstellungen [AOAT 26], Kevelaer und Neukirchen-Vluyn 1975, 55f.59f).

91 Vgl. zur Frage der Propaganda und der Vermittlung neuassyrischer Herrschaftsideologie und -rhetorik im allgemeinen vgl. MACHINIST, aaO. 729-732 (Lit.).

92 Siehe oben S. 504f.

93 Siehe oben S. 471 und 9.75.

94 כל־הארץ findet sich im Alten Testament relativ selten in der metonymisch auf die Erd-

wieder als deutliches Signal in Richtung 'Urgeschichte' bzw. 'Mythos' aufgefasst worden.[95] Wenn in V. 5b die Bauleute als בני האדם, d.h. mit einer der allgemeinsten Bezeichnungen für "Menschen" apostrophiert werden, dann deutet dies in dieselbe Richtung. SEYBOLD betont zu Recht, dass die Gegenüberstellung der beiden Subjekte בני האדם und JHWH darauf hinweisen dürfte, "dass der Verfasser...einen fundamentalen theologischen Konflikt zur Darstellung bringen will"[96]. In der Tat transzendiert der Text damit den Standpunkt eines politischen Pamphlets, das zu einer ganz bestimmten Frage eine nur auf die unmittelbare Aktualität bezogene Position einnähme.[97] Wenngleich die Erzählung durch eine ganz konkrete politisch-historische Situation ausgelöst und insofern durchaus als "politisch aktuelle Parabel"[98] verfasst und verstanden worden sein dürfte, so präsentiert sie sich doch zugleich als eine *paradigmatische Reflexion*[99] über das Problem des Weltreichs.[100] Wohl zu Recht hat SEYBOLD deshalb für ihren Verfasser einen weisheitlichen Hintergrund vermutet.[101]

(2) Wie G. VON RAD durchaus zutreffend formulierte, ist "in der Erzählung das, worin nun eigentlich die Sünde der Menschen bestand,...doch nicht mit letzter Deutlichkeit ausgesprochen"[102]. Die scheinbare Leerstelle hat denn auch zu jahrhundertelangen Spekulationen Anlass gegeben, wobei in der theologisch-exegetischen Literatur die 'Hybris'-Hypothese und die Meinung, die Menschen wollten durch ihren himmelhohen Bau Gott gleich werden, lange Zeit dominiert haben.[103] Wenn der Text sich hin-

---

bevölkerung bezogenen Bedeutung «alle Welt» und dann meist in der Verbindung דרך כל־הארץ, womit grundsätzliche, unumstössliche Lebensordnungen gemeint sind: die Notwendigkeit der Fortpflanzung in Gen 19,31, die Unumgänglichkeit des Todes in Jos 23,14 und 1 Kön 2,2.

95 Vgl. nur SEYBOLD, Der Turmbau zu Babel 472.

96 AaO. 467.

97 So schon eher das Spottgedicht von Jes 14*, wenngleich auch dort der König nicht mit Namen genannt wird! Die Gründe für dieses Zögern – das natürlich die spätere Rezeption auch dieses Textes als einer *paradigmatischen* Stellungnahme zum Problem der Weltherrschaft erleichtert hat – bleiben uns verborgen.

98 SEYBOLD, Der Turmbau zu Babel 470 (allerdings mit Bezug auf eine von ihm vermutete Kritik an der davidisch-salomonischen Reichsbildung).

99 SEYBOLD spricht von einer "paradigmatisch aufbereiteten Lehrerzählung" (aaO. 471).

100 So auch SEYBOLD, aaO. 468-471.

101 Ebd.

102 Kommentar 126; vgl. SARNA 64:"the narrative nowhere explicitly defines the sin of the sons of man, so that the cause of divine anger is difficult to understand".

103 Siehe oben Kap. 6, bes. 6.43. Vgl. zuletzt RUPPERT, "Machen wir uns einen Namen

sichtlich dessen, "worin nun eigentlich[!] die Sünde der Menschen bestand", nicht deutlicher äussert, dann dürfte dies zunächst damit zusammenhängen, dass der Verfasser sich die Frage nach der *"eigentlichen"* 'Schuld' in ihrer theologischen Abstraktheit wohl gar nicht stellte, vielleicht aber auch damit, dass er selbst auf diese Frage gar keine eindeutige Antwort gewusst hätte. Immerhin lag ja selbst für Sanherib und dessen Theologen nur auf der Hand, *dass* Sargon irgendwelche Sünden begangen haben musste, ohne dass sie von sich aus in der Lage gewesen wären, diese Sünden genauer zu benennen.[104]

Schliesslich ist anzunehmen, dass zeitgenössischen LeserInnen dieser Erzählung wie zeitgenössischen Adressaten 'konstruierter' Mythen überhaupt die zeitgeschichtlichen Anspielungen, die für uns auf Umwegen mühsam rekonstruiert werden müssen, völlig klar waren. Der Verfasser der Grundschicht von Gen 11,1-9* hatte (wie vermutlich seine Adressaten) den ständigen Machtzuwachs des assyrischen Reiches unter Tiglatpileser III. und Sargon II. ebenso wie den plötzlichen Fall des letzteren Königs mitverfolgt. Für ihn war offenbar klar, *dass* das assyrische Weltherrschaftsstreben mit Sargons plötzlichem Ende an eine Grenze gestossen war. Er scheint die Aufgabe des weltherrschaftlichen Bauprojekts von Dur-Šarrukin zum Anlass genommen zu haben, in einer 'politisch-theologischen', paradigmatischen Reflexion, die "einen missglückten Versuch, ein Weltreich und ein Weltvolk zu schaffen"[105], zum Thema hat, JHWHs Opposition gegen Weltherrschaftsansprüche überhaupt zur Darstellung zu bringen. Wenn irgendwo, dann dürfte hierin die von der Erzählung implizierte "Sünde" zu suchen sein.[106]

Wie die Fortschreibungen zeigen, haben auch spätere Bearbeiter von Gen 11,1-9* an dieser Verknüpfung von «einer Rede» und Weltherrschaft durchaus festgehalten.

..." 34:"die Menschheit ist drauf und dran, *die göttliche Prärogative der Allmacht* usurpieren zu wollen (...), sich *auf gigantische Grenzüberschreitungen* einzulassen". Dagegen schon SEYBOLD, aaO. 468.

104 Vgl. oben S. 481.

105 BROCK-UTNE, Gen. 11,1-9 im Lichte der Kulturgeschichte 299 (mit Blick auf die Erzählung in ihrer Endgestalt).

106 Diese Einsicht ist wohl nicht ganz neu (vgl. nur die Nimrod-Traditionen und die hier anschliessenden Interpretationen, aus der jüngeren Literatur etwa SEYBOLD, aaO.; GROSS, Weltherrschaft als Gottesherrschaft 15-17 u.a.), scheint mir jedoch mit Hilfe der in Kap. 9 geleisteten motivgeschichtlichen Einordnung und der hier vorgeschlagenen Deutung der Erzählung als eines 'konstruierten' Mythos in wesentlichen Zügen konkretisiert und allein vor diesem Hintergrund motiv- und literaturgeschichtlich adäquat begründet werden zu können.

10.13. Zum Vergleich: das Spottgedicht Jes 14,4b.6-20a[b-21?]

Wir haben bei der Diskussion der neuassyrischen 'konstruierten' Mythen darauf hingewiesen, dass unter Sargon II. und Sanherib Tendenzen zu einer Annäherung des Königs an die Götterwelt erkennbar sind, die (beim "Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs" besonders deutlich fassbar) geradezu zu einer in Mesopotamien sonst durchaus unüblichen 'Mythisierung' des assyrischen Königs führen konnten. Genau solche 'mythisierte' Königsherrschaft ist Gegenstand des berühmten Spottliedes über den "König von Babel" in Jes 14. Ein kurzer Seitenblick[107] auf diesen Text, der ungefähr gleichzeitig mit der Grundschicht von Gen 11,1-9* entstanden sein dürfte und wie diese Erzählung eine sekundäre Umdeutung auf Babel erfahren hat, soll das *spezifische Profil*[108] von Gen 11,1-9* als einer paradigmatischen *Reflexionserzählung* noch verdeutlichen.

Der Text[109] des *Spottgedichts* Jes 14* lautet wie folgt:

4b "Oh, wie (אך) ist doch stillgeworden der Antreiber, I
zum Stillstand gekommen das 'In-Unruhe-Versetzen' (מרדבה[110]),
[5 – zerbrochen hat JHWH den Stock der Frevler,
den Stecken der Tyrannen –,][111]

---

[107] Mehr ist hier nicht beabsichtigt; auch dieser Text verdiente eine monographische Behandlung! Vgl. aus der jüngeren Literatur neben den Kommentaren bes. GINSBERG, Reflexes of Sargon 49-53; ERLANDSSON, The Burden of Babylon, bes. 119-127; GOWAN, When Man Becomes God 45-67; VERMEYLEN, Du prophète Isaïe à l'apocalyptique I 292-296; BARTH, Die Jesaja-Worte in der Josiazeit 119-141; MARTIN-ACHARD, Esaïe 47 et la tradition prophétique sur Babylone 99-101; W.S. PRINSLOO, Isaiah 14 12-15 - Humiliation, Hubris, Humiliation: ZAW 93 (1981) 432-438; BOST, Le chant sur la chute d'un tyran 3-14; JEPPESEN, The *maśśā' bābel* 71-73; GOSSE, Un texte pré-apocalyptique 200-222; SPRONK, Beatific Afterlife 213-227; GOSSE, Isaïe 13,1-14,23 200-246; YEE, The Anatomy of Biblical Parody 573-582. Nicht zugänglich waren mir G.L. KEOWN, A History of Interpretation of Isaiah 14:12-15 (Ph.D. diss.), Louisville/KY 1979; W.C. VAN WYK, Isaiah 14:4b-21: A Poem of Contrasts and Irony: OTWSA 22-23 (1979-1980) 240-247.

[108] Die Verwandtschaft von Gen 11,1-9(*) und Jes 14,4b-23(*) ist immer wieder gesehen und in der Regel unter dem Gesichtspunkt der 'Hybris' Babels diskutiert worden. Vgl. etwa VON RAD 136; WESTERMANN 737; HUMBERT, Démesure et chute 72-74; ERLANDSSON, The Burden of Babylon 148f; zuletzt O'CONNELL, Isaiah XIV, bes. 412f.

[109] Rekonstruktion und Übersetzung halten sich weitgehend an BARTH, Die Jesaja-Worte in der Josiazeit 119-130; wichtige Abweichungen werden im folgenden eigens begründet.

[110] So mit 1QJes^a (MT: מדהבה); vgl. die ausführliche Diskussion bei D. BARTHÉLEMY, Critique textuelle de l'Ancien Testament. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations (OBO 50/2), Fribourg und Göttingen 1986, 96-100.

[111] Nur hier ist von Tyrannen im Plural die Rede (רשעים und משלים), wogegen das restliche Corpus des Spottgedichts sich auf den Tod eines bestimmten, nicht in seinem Familiengrab

6 der im Grimm Nationen schlug,
Schlagen ohne Unterlass,
der im Zorn Völker niedertrat,
schonungslose Verfolgung[112]!
7 Es ruht aus, es hat Ruhe die ganze Erde (כל־הארץ);
man bricht in Jubel aus (פצחו רנה).
8 Auch die Wacholderbäume freuen sich über dich,
die Zedern des Libanon:
«Seit du dich hingelegt hast,
steigt keiner (mehr) herauf, der uns fällt (לא־יעלה הכרת עלינו).»

9 Die Totenwelt drunten (שאול מתחת) ist in Aufregung[113] wegen dir, II
ob der Ankündigung deines Kommens (לקראת בואך),
sie stört auf deinetwegen die königlichen Ahnen (רפאים),
alle Führer der Erde,
lässt aufstehen von ihren Thronen
alle Könige der Völker.
10 Sie alle heben an und sprechen zu dir:
«Auch du (גם־אתה) bist schwach gemacht worden wie wir,
bist uns gleichgeworden.
11 Hinabgestiegen in die Totenwelt ist deine Hoheit (הורד שאול גאונך),
der Klang deiner Leiern,
unter dir (תחתיך) sind Maden als Lager ausgebreitet,
und Würmer decken dich zu.»

12 Oh, wie (איך) bist du vom Himmel gestürzt (נפלת משמים), III
Helel, Sohn des Šaḥar,
zur Erde gefällt,
Völkerbesieger[114]!
13 Und du hattest doch gesagt (ואתה אמרת) in deinem Herzen:
«Zum Himmel will ich hinaufsteigen (השמים אעלה),
höher (ממעל) als die Sterne Els will ich meinen Thron erheben,
und ich will Platz nehmen auf dem Versammlungsberg,
auf dem Gipfel des Zaphon,
14 ich will hinaufsteigen auf Wolkenhöhen,
ich will mich Eljon gleichstellen (אדמה לעליון).»

15 Doch (אך) zur Totenwelt bist du hinabgestiegen (אל־שאול תורד), IV
in die äusserste Tiefe der Unterwelt (אל־ירכתי־בור).

---

bestatteten Herrschers bezieht. Ein vorwegnehmender Hinweis auf die Nachkommen dieses Königs (vgl. V. 20b-21) erscheint an dieser Stelle unbegründet. V. 5 ist mit BARTH, aaO. 127-129, einer sekundären Bearbeitung zuzuschreiben.

112 Zum Text vgl. BARTHÉLEMY, aaO. 101f.

113 Vgl. dazu SPRONK, Beatific Afterlife 214 Anm. 1.

114 Zum Text vgl. BARTHÉLEMY, aaO. 102-104; SPRONK, aaO. 214 Anm. 4; zuletzt J.B. BURNS, *ḥôlēš ʿal* in Isaiah 14:12: A New Proposal: ZAH II/2 (1989) 199-204.

16 Die dich erblicken, starren auf dich,
sehen dich genau an:
«Ist das der Mann, der die Erde erzittern,
die Königreiche erbeben liess?
17 Der die Welt der Wüste gleichmachte
und ihre Städte in Trümmer legte?
Der, was seine Gefangenen angeht,
ihnen nicht das (Gefängnis-)Haus öffnete?»

18 Alle Könige der Völker, V
sie alle, sie liegen in Ehren (כלם שכבו בכבוד),
ein jeder in seinem Haus.
19 Du aber (ואתה), du bist hingeworfen fern von deinem Grab (השלכת מקברך)
wie ein verabscheuter Spross (כנצר נתעב[115]),
bekleidet (nur) mit Getöteten
'wie im Falle' der Schwertdurchbohrten,
die hinabsteigen 'an den Boden' der Unterwelt (אל־[116]אבני־בור),
wie ein Leichnam, der zertreten wird.
20a Nicht vereinigst du dich mit ihnen im Grabe (לא־תחד אתם בקבורה).
Ja, dein Land hast du zugrundegerichtet,
dein Volk vernichtet."

[20b "Für immer nicht mehr soll genannt werden VI
das verbrecherische Geschlecht!
21 Bereitet seinen Nachkommen ein Massaker
um der Schuld 'ihres Vaters'[117] willen,
damit sie sich nicht erheben und die Erde in ihre Gewalt bringen
und die Welt (am Ende) voll ist mit Städten[118]."]

---

115 Zum Text vgl. BARTHÉLEMY, aaO. 104f. SPRONK, aaO. 216 Anm. 1, vermutet ursprüngliches נצר (יצר ni. "what is formed") und übersetzt:"But you are cast out (...) like a loathed figure" (vgl. Ps 139,16). WILDBERGER, BARTH u.v.a. emendieren im Anschluss an Symmachus *εκτρωμα* und Tg יחום zu כנפל נתעב "wie eine verabscheute Fehlgeburt" (vgl. Ijob 3,16). Wie auch immer: das tertium comparationis liegt jedenfalls nicht nur "darin, dass der 'beklagte' Weltherrscher...kein ordentliches Begräbnis erhält" (BARTH, aaO. 123), vielmehr darin, dass er nicht in der (königlichen) Familiengruft bestattet wird.

116 Übersetzung mit BARTH, aaO. 120; die ebd. 123 vorgezogene Emendation zu אדני (GUNKEL, MARTI u.a.) "dürfte...nur gerade die Verlegenheit der Exegeten bezeugen" (WILDBERGER 536) und ist unnötig.

117 Korrektur mit LXX$^{var.}$ *του πατρος αὐτων* (Haupttext *του πατρος σου*) und Syr (vgl. Aq, Sym [bzw. *οἱ γ'* nach der Syrohexapla] *του πατρος της βαβυλωνος*); vgl. GINSBERG, Reflexes of Sargon 52 Anm. 36. Anders G. RINALDI (BeO 10 [1968] 24), der hier eine feste Wendung "Väterschuld" (vgl. Ex 20,5; 34,7) annimmt.

118 MT ערים wird häufig zu צרים "Bedränger" o.ä. korrigiert (vgl. *ער II = צר HAL III 829b), v.a. weil den Kommentatoren nicht klar ist, "was daran [d.i. an den Städten] das Fürchtenswerte sein und die Politik welcher Grossmacht den Erfahrungshintergrund bilden soll" (BARTH, aaO. 124; grosses Unverständnis bei WILDBERGER 560:"scheint völlig anachroni-

Das Spottgedicht ist nach der Gattung des Leichenliedes gestaltet[119], bringt in parodistischer Abwandlung desselben jedoch ironische Genugtuung über den Tod des 'Beklagten' zum Ausdruck. Ziemlich deutlich sind mit V. 4b.6-8 (I), 9-11 (II), 12-14 (III), 15-17 (IV) und 18-20aα (V) fünf Strophen oder Abschnitte erkennbar[120], wobei eine Art 'konzentrische Symmetrie'[121] mit Zentrum im 'mythologischen' Abschnitt III[122] vorliegt: II und IV schildern die Aufregung in der Scheol, I und V betrachten den Tod des Tyrannen aus oberirdischer Perspektive. Die Zugehörigkeit der 6. Strophe (V. 20b-21[123]) zur ursprünglichen Komposition ist schon aus makrostrukturellen Überlegungen fraglich.[124]

---

stisch moderne Postulate des Umweltschutzes vorwegzunehmen"!). SPRONK vermutet ursprüngliches עֲ(י)רִים "stallions, leaders" (Beatific Afterlife 216 mit Anm. 2). In der Tat liest sich der Schluss von V. 21 wie eine Rückgängigmachung der in V. 17 beklagten Verwüstung von Städten. Textkritisch lässt sich eine Emendation aber nicht rechtfertigen.

119 Vgl. zur Gattungsbestimmung WILDBERGER 539f; BARTH, aaO. 125f; zuletzt YEE, The Anatomy of Biblical Parody 565-586.

120 Vgl. WILDBERGER 531-533.540f; BARTH, aaO. 129f; anders SPRONK, Beatific Afterlife 216-219, der mit 3 x 2 Strophen rechnet (Ia: V. 4b-8; Ib: 9-11; IIa: 12-15; IIb: 16-20aα; IIIa: 20aβ-21; IIIb: 22-23) und die dritte Strophe (V. 20aβ-23) als sekundäre Ergänzung beurteilt. Mindestens V. 20aβ scheint aber mit der Anrede in 2. Person Sg. noch zum Ausgangstext zu gehören. Unsicherheit besteht hinsichtlich der Zuweisung von V. 15, den SPRONK, PRINSLOO, YEE u.v.a. zusammen mit V. 12-14 zu einer Strophe zählen; wie BARTH (aaO. 132) aber richtig gesehen hat, gehört der Vers nicht mehr der verarbeiteten mythologischen Tradition an, sondern ist ganz durch die Thematik des Spottgedichts determiniert. Vgl. auch die zurückhaltende Position von GOWAN, When Man Becomes God 65:"...although there may be some overtones of myths concerning the descent of deities in Isa. 14, it is the present context which tells us what the theme means, and we ought to compare it with the accounts of the death of mortals in preference to other materials."

121 Vgl. dazu jüngst YEE, The Anatomy of Biblical Parody 577-579 ("the dirge within"), und O'CONNELL, Isaiah XIV 407-418, der allerdings mit ursprünglicher Einheitlichkeit der ganzen Komposition V. 4b-23(!) rechnet. Im Anschluss an FOKKELMANs (problematische) Strukturanalyse von Gen 11,1-9 (siehe dazu oben 7.1.) vergleicht er das Spottgedicht Jes 14 ebd. 412f unter dem Stichwort "Ironic Reversal through Mythic Allusion") mit der Babel-Erzählung. Allerdings ist sein Verständnis dieser Erzählung derart von Gemeinplätzen geprägt, dass seine Annahme, Jes 14 evoziere "this primeval precedent of God's overthrow of hubris at Babel's ziggurat", kaum zu überzeugen vermag.

122 Dieser hebt sich sowohl thematisch als auch durch den erneuten אֵיךְ-Einsatz deutlich ab.

123 BARTH will in V. 5...20b-21 eine zusammenhängende Bearbeitungsschicht erkennen (aaO. 127-129).

124 Dies gilt erst recht für die V. 22-23. Gegen O'CONNELLs Strukturanalyse liessen sich ganz ähnliche Einwände erheben wie gegen die Analyse von Gen 11,1-9 durch FOKKELMAN. Eine ausführliche Auseinandersetzung ist an dieser Stelle nicht möglich.

Hinsichtlich der historischen Einordnung des Spottgedichtes soll uns hier nicht die Frage beschäftigen, ob der Text von Jesaja stamme oder nicht.[125] In unserem Zusammenhang ist vielmehr das Problem der Identifikation des durch das Spottgedicht anvisierten Königs in den Vordergrund zu stellen. Bekanntlich hat die Forschung in dieser Frage ganz verschiedene Vorschläge erbracht[126]: Tiglatpileser III.[127], Sargon II.[128], Sanherib[129], Assur-uballit[130], Nebukad-

---

125 Gegen jesajanische Herkunft etwa WILDBERGER 541f; VERMEYLEN, Du prophète Isaïe à l'apocalyptique 293; beachte aber immerhin die Beobachtungen von GINSBERG, Reflexes of Sargon 52f, und die differenzierte Stellungnahme von BARTH, Die Jesaja-Worte in der Josiazeit 139f. Eine Beziehung zur Jerusalemer Kulttradition ist jedenfalls sehr wahrscheinlich. Gegen BOST, La chute d'un tyran 8, ist klarzustellen, dass die Bestreitung der jesajanischen Herkunft des Spottgedichts keinesfalls ein Argument gegen die Identifikation des dadurch anvisierten Königs mit Sargon II. bieten kann.

126 VERMEYLEN, Du prophète Isaïe à l'apocalyptique I 292f, spricht von "conjectures" und "autant d'hypothèses invérifiables". "Invérifiables" sind diese Vorschläge nur für den, der sich (wie VERMEYLEN) auf die zeitgeschichtlich-historische Problematik gar nicht einlässt.

127 E. AUERBACH, Wüste und Gelobtes Land. Bd. II: Geschichte Israels vom Tode Salomos bis Ezra und Nehemia, Berlin 1936, 99 (ohne Begründung). Haupteinwand: Tiglatpileser III. hat nicht das von Jes 14 vorausgesetzte Todesschicksal erfahren, und dieser König erscheint sonst bei Jesaja gerade als von JHWH mandatierter Vollstrecker des Gerichts (vgl. BARTH, Die Jesaja-Worte in der Josiazeit 136).

128 WINCKLER, Altorientalische Forschungen I/5 411-415 (aufgrund von K. 4730); GINSBERG, Reflexes of Sargon 49-53, u.a.; zuletzt bes. BARTH, aaO. 136-138; R.E. CLEMENTS, Isaiah 1-39 (NCBC), Grand Rapids-London 1980, 139f; SPRONK, Beatific Afterlife 220.

129 WINCKLER, Altorientalische Forschungen I/1 193f (vor Kenntnis von K. 4730); ERLANDSSON, Burden 111-114.161.165f u.a.; zuletzt wollte GOSSE einzelne in Jes 14 verarbeitete Traditionen auf Sanherib beziehen (Un texte pré-apocalyptique 216-218; DERS., Isaïe 13,1-14,23 240-242). In der Tat liegt bes. im Falle des Baumjubels in V. 8 der Gedanke an Jes 37, 24 || 2 Kön 19,23 nahe (vgl. auch Jes 10,33f). Zudem wird dieser König in Jes 37,7 || 2 Kön 19,7 zu Recht als vom Schwert erschlagen bezeichnet; zur Ermordung Sanheribs durch seine Söhne vgl. auch Jes 37,38 || 2 Kön 19,37. Doch hat er im Gegensatz zu dem von Jes 14* anvisierten König ein durchaus ehrenvolles Begräbnis gefunden (siehe oben Anm. 71). Der Baumjubel nimmt auf ein in den assyrischen Selbstdarstellungen stereotypes Motiv Bezug (vgl. nur MACHINIST, Assyria and its Image 723f) und bietet kein eindeutiges Indiz für die Identifikation des Königs; zum konkreten Hintergrund vgl. J. ELAYI, L'exploitation des cèdres du Mont Liban par les rois assyriens et néo-babyloniens: JESHO 31 (1988) 14-41.

130 So zuerst P. ROST, Jesaja, Kap. 14,4b-21: MAOG 4/2 (1929) 175-179 (allerdings kollektiv für Assur); zuletzt P. AUVRAY, Isaïe 1-39 (Sources Bibliques), Paris 1972, 162f; zögernd auch BOST, Le chant sur la chute d'un tyran 8. Dieser Ansatz trägt zwar dem in V. 20f angesprochenen Ende der Dynastie Rechnung, doch handelt es sich gerade hierbei um eine stereotype Fluchformel. Angesichts der Machtlosigkeit Assyriens unter Assur-uballit, vor dem jedenfalls die Bäume des Libanon nichts mehr zu fürchten hatten, erschiene das Spottgedicht historisch unbegründet (BARTH, aaO. 136).

nezzar[131], Nabonid[132], gar Alexander der Grosse[133] ist genannt worden. Auch die Meinung, es sei eine Kollektivperson gemeint, welche z.B. Assur, das persische Weltreich, die gesamte Heidenwelt oder gar abtrünnige Juden[134] symbolisiere, ist verschiedentlich vertreten worden. Man hat ob der Vielfalt der Lösungsvorschläge die Frage selbst als inadäquat zurückweisen wollen.[135] Aber bei aller Stereotypie ist das Todesschicksal des 'Beklagten' doch recht individuell gezeichnet. Generell fällt auf, dass nur die frühesten Datierungsvorschläge wirklich unmittelbaren Anhalt im Text finden, wogegen die späten Ansätze[136] in der Regel zu massiven Typisierungen oder gar Allegorisierungen gezwungen sind.

Mit Recht hat H. BARTH darauf hingewiesen, dass sich besonders "die Aussagen V 18-20a nicht so sehr in den Bahnen der geläufigen Topik bewegen (...), vielmehr relativ konkrete, individuelle Kontur haben"[137]. Könnte sich der Tod durch das Schwert ebensogut auf Sargons Schlachtentod wie auf Sanheribs Ermordung beziehen, so schliesst der Hinweis, dass der tote König zusammen mit anderen Getöteten "unter einem Haufen Erschlagener"[138] liegt, eine Identifikation mit Sanherib, der ein ehrenvolles Begräbnis gefunden hat[139], aus. Er

---

131 So im Anschluss an V. 4a ("König von Babel") Hieronymus, Qimchi u.v.a.; neuerdings trotz prinzipieller Bedenken WILDBERGER 543. Haupteinwände: das durch und durch assyrische Image des von Jes 14 anvisierten Königs sowie die Inkongruenz der konkreten Aussagen über das Todesschicksal.

132 So etwa B. DUHM, Das Buch Jesaia (HK III/1), Göttingen [5]1968, 117.122 u.a. Gleiche Einwände wie gegen Nebukadnezzar.

133 C.C. TORREY, Alexander the Great in the Old Testament Prophecies, in: K. BUDDE, Hg., Vom Alten Testament (FS K. MARTI) (BZAW 41), Giessen 1925, 281-286, hier 286; DERS., Some Important Editorial Operations in the Book of Isaiah: JBL 57 (1938) 109-139, bes. 116f.

134 So VERMEYLEN, Du prophète Isaïe à l'apocalyptique I 293-295.

135 Vgl. WILDBERGER 543:"Diese Vielgestalt der Vorschläge ist letztlich Ausdruck davon, dass man sich auf eine Frage eingelassen hat, die zu stellen müssig ist. Die Anonymität des Frevlers und das Fehlen wirklich greifbarer historischer Beziehungen will respektiert sein" [solche Pietät ist dem Verfasser des Spottgedichts wahrhaft fremd!], "sie haben die Aktualisierung des Liedes unter immer neuen Zeitumständen erleichtert". Letzteres ist zweifellos richtig, erfordert aber nicht den Verzicht auf die historische Fragestellung, wie er nun wieder von O'CONNELL, Isaiah XIV 417f, moniert wird.

136 Mit Ausnahme allerdings der Extremposition TORREYs!

137 Die Jesaja-Worte in der Josiazeit 137 Anm. 135.

138 WILDBERGER 558.

139 Siehe oben Anm. 71! Von einer "violation de sépulture" (so BOST, Le chant sur la chute d'un tyran 8) ist in V. 19f nicht die Rede.

ist am ehesten auf einen Schlachtentod zu beziehen[140], was auf Sargon II. deutet. Nur zu Sargon passt der Hinweis, dass der gefallene König nicht im Familiengrab (בית[141]) bestattet wurde.[142]

In dieselbe Zeit scheint auch die Überformung des geschichtlichen Ereignisses durch mythologische Motive zu weisen.[143] Das Nebeneinander von 'Mythos' und Politik im Spottgedicht von Jes 14* erhält auf dem Hintergrund der oben skizzierten Mythisierung des Königs-Images unter Sargon II. und Sanherib[144] ganz besonderes Profil.

Die Diskussion über den mythologischen Hintergrund von V. 12-14(!)[145] kann hier im einzelnen nicht aufgenommen werden.[146] WILDBERGERs Feststellung ist nach wie vor gültig:

---

140 GINSBERG, Reflexes of Sargon 50.52; auch ERLANDSSON, The Burden of Babylon 124; BARTH, aaO. 137.

141 Vgl. dazu 1 Kön 2,34! Beachte, dass auch K. 4730+ Vs. 9'.20' das Familiengrab als *bītu* bezeichnet (SAA III 77 [nun SAAB 3/2 (1989) 10]; siehe oben S. 481).

142 Dies ist, gerade im Alten Orient, wesentlich mehr als ein "simple détail" (GOSSE, Un texte pré-apocalyptique 201 Anm. 4), und es ist aufgrund von Ez 32,27 zu vermuten, dass hierin, nicht im Schlachtentod, das besonders Unehrenhafte des geschilderten Todesschicksals liegt.

Die Frage der zeitgeschichtlich-konkreten Anspielungen würde sich natürlich komplizieren, wenn man wie WILDBERGER 539-541 u.a. davon ausgehen müsste, es handle sich bei Jes 14* um eine perfektisch formulierte Weissagung, eine "Leichenklage ante mortem" (so zuletzt auch YEE, The Anatomy of Biblical Parody 581f). Doch spricht m.E. nichts für eine solche Annahme, die der historischen Ratlosigkeit des Exegeten entsprungen sein dürfte. WILDBERGERs Behauptung:"ein spöttisches Leichenklagelied nach dem Tode des Betreffenden anzustimmen ist sinnlos, wenn der Zweck einer solchen Leichenklage der Kampf gegen den politischen Gegner ist" (aaO. 540), ist ihrerseits abwegig; denn mit dem toten Weltherrscher ist dessen Geschlecht noch nicht verschwunden, und dieses kann dieselbe Weltherrschaftspolitik weiterführen – was Sanherib ja in der Tat getan hat. Nicht von ungefähr haben sich Hiskija und seine Verbündeten gleich nach 705a gegen Sanherib erhoben. Vor diesem konkreten zeitgeschichtlichen Hintergrund liest sich das Spottgedicht wie ein politisches Kampflied *par excellence*, bot doch gerade der unerwartete Schlachtentod des Grosskönigs Anlass zum Aufstand.

143 Aufgrund von Jes 14* und Ez 28 gleich zu schliessen, dass es in Israel "*eine seit langem gepflegte Tradition* gegeben haben muss, nach der man über Hochmut und Fall fremder Herrscher unter Verwendung von Bildmaterial, das heidnische Mythen darboten, gesprochen hat" (WILDBERGER 544f; Hervorhebung von mir), erscheint mir in Ermangelung älterer Zeugnisse übereilt. Ez 28 verhält sich zu Gen 2-3 ähnlich wie Jes 14 zu Gen 11,1-9(*); auf die gegenseitige Beziehung dieser Texte hoffe ich zu einem späteren Zeitpunkt zurückkommen zu können.

144 Siehe dazu oben 10.12.a.

145 Vgl. oben Anm. 120!

146 Vgl. etwa GOWAN, When Man Becomes God 50-65; WILDBERGER 550-556; BARTH, Die Jesaja-Worte in der Josiazeit 131-135; SPRONK, Beatific Afterlife 220-226; zuletzt O. LORETZ, Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament, Darmstadt 1990, 160f.

"Es herrscht allgemeiner Konsens darüber, dass dieser Mythus ausserisraelitischen Ursprungs ist, aber wirklich nachgewiesen werden konnte er weder im kanaanäischen Raum noch in der weiteren Umwelt Israels."[147] An einer primär kanaanäischen Tradition kann angesichts der Nennung der Götter Šaḥar, El und Eljon und des mit dem Zaphon identifizierten Versammlungsberges wohl kaum gezweifelt werden, und eine globale Verankerung der verschiedenen Motive in der Jerusalemer Kulttradition liegt näher[148] als eine Herleitung aus griechischer Mythologie.[149] SPRONK hat die Diskussion insofern neu angeregt, als er plausibel machen kann, dass die Sequenz הילל בן־שחר nicht wie üblich im Sinne genealogischer Determination (Helel, der Sohn des Šaḥar) zu verstehen ist, sondern dass hier *zwei parallele* Bezeichnungen für den 'beklagten' König nebeneinander stehen.[150] Ob die einzelnen Motive als Fragmente eines Mythos verstanden werden dürfen, ist trotz der in manchen Details frappanten Parallele KTU 1.6 (= CTA 6 = UT 49+ = I AB) I 43-65[151] durchaus fraglich. Mit Recht weist BARTH darauf hin, dass auch die V. 12-14 von der Thematik des Spottgedichts überformt worden sind:"V 12bβ 'Völkerbesieger' und V 13aβ 'ich will meinen Thron(!) aufrichten...' lassen erkennen, dass jedenfalls *auch* von der Figur des 'beklagten' Königs her formuliert ist."[152]

Es ist zu fragen, ob nicht gerade der Hinweis auf den Thron in V. 13aβ die Interpretation von V. 12-14 weiter führen könnte. Das Spottgedicht dürfte sich wie gesagt auf Sargon II. beziehen. Nur für ihn und für seinen Nachfolger sind nun aber jene zumindest Götterthron-ähnlichen Throne belegt, welche schon weiter oben als Indiz für die tendenzielle Annäherung dieser Könige an die Götterwelt angesprochen wurden.[153] Vor diesem Realien-Hintergrund liessen sich V. 12-14 als kanaanäisch-jerusalemische Interpretation der in derartigen Götterthrone zum Ausdruck kommenden assyrischen Königsideologie in ihrer speziellen Ausprägung unter Sargon II. und Sanherib verstehen.[154]

Zum Abgesang V. 20b-21 bleibt noch anzumerken, dass er offenbar mit dem Ende der Dynastie, ja mit dem Zusammenbruch des Assyrerreichs überhaupt rechnet und insofern durchaus konsequent an V. 20aβ anschliesst, wo dem verspotteten König vorgeworfen wird, sein eigenes Land zugrundegerichtet zu haben. Es ist sicher naheliegend, hier an eine Neuinterpretation aus der Joschijazeit zu denken.[155] Denkbar wäre eine solche Interpretation aber auch gleich nach

---

147 WILDBERGER 550.

148 Vgl. ebd. 553f.

149 P. GRELOT, Isaïe XIV,12-15 et son arrière-plan mythologique: RHR 149 (1956) 18-48.

150 Beatific Afterlife 224.

151 Vgl. CAQUOT et al. I 256-258; Herleitung von Jes 14,12-15 aus einem kanaanäischen Aṯtar-Mythos vertritt wieder N. WYATT, The Hollow Crown: Ambivalent Elements in West Semitic Royal Ideology: UF 18 (1986) 421-436, bes. 425f. 429-431.

152 Die Jesaja-Worte in der Josiazeit 132.

153 Siehe oben S. 521 bei Anm. 32-35.

154 GOWAN stellt V. 13f zu Unrecht unter den Titel "War in Heaven" (When Man Becomes God 58-63), denn von einer kriegerischen Auseinandersetzung oder einem Götterkampf ist hier nicht die Rede. Es geht nur um die Einsitznahme in der Götterversammlung, die den höheren Göttern reserviert, den untergeordneten (dem "Himmelsheer") jedoch nicht zugänglich ist (deshalb V. 13aγ "höher als die Sterne Els").

155 So BARTH, Die Jesaja-Worte in der Josiazeit 140f.

dem Tode Sargons in den Jahren 705-701a im Zusammenhang mit dem Aufstand Hiskijas gegen Sanherib. V. 21 würde dann geradezu ein Stück Aufstandspropaganda darstellen. Vor diesem Hintergrund könnte erwogen werden, ob die עָרִים "Städte" nicht als Anspielung auf die gewaltigen Bauprojekte der Assyrerkönige, zumal Sargons und Sanheribs, verstanden werden sollten, entsprechend jener einen עִיר «Stadt» (Dur-Šarrukin), deren unvollendeter Bau den Anstoss zur Erzählung Gen 11,1-9* gegeben hat.[156]

Wie dem auch sei – ein kurzer Vergleich des Spottgedichts mit der Grundschicht von Gen 11,1-9* soll Verwandtschaft und Differenzen der beiden Texte markieren und damit noch einmal das spezifische Profil von Gen 11,1-9* zu erfassen helfen.

Gemeinsam ist beiden Texten der universale Weltbezug, eine durchaus nicht selbstverständliche Perspektive, in der israelitisch-judäische Sonderinteressen, -ängste oder -ansprüche nicht zum Ausdruck kommen. Beiden Texten geht es um assyrische Weltherrschaft in ihrer universalen Dimension (תבל, כל־הארץ). Beide Texte thematisieren diese Weltherrschaft gewissermassen vertikal, Gen 11,1-9* paradigmatisch anhand eines himmelhohen Bauwerks, Jes 14* viel expliziter durch die Schilderung des Falls eines Himmelsusurpators in die Unterwelt (beachte die gehäuften Oppositionen oben vs. unten, hinauf- vs. hinabsteigen/stürzen, Himmel vs. Unterwelt usw.).

Differenzen in der Behandlung des Gegenstandes sind jedoch unübersehbar: Wo Jes 14* polemisch über einen ganz bestimmten (allerdings nicht mit Namen genannten) König spottet, bietet Gen 11,1-9* eine diskrete Reflexion über die Weltherrschaft, welche viel allgemeiner bei «aller Welt», bei den «Menschen» und *deren* Streben nach Ruhm und Herrschaft ansetzt und sie mit JHWH konfrontiert. In Jes 14* ist von einer Intervention JHWHs oder eines anderen Gottes nicht die Rede. "Der Weltenherrscher...scheitert nicht am Widerstand eines Gottes, der ihn in die Schranken weist, sondern stürzt über seine eigene Überheblichkeit."[157] Wenn man irgendwo im Alten Testament 'Hybris' am Werk sehen will[158], so wohl hier in diesem Spottgedicht.[159] Gen 11,1-9* stellt dagegen eine viel unpolemischere 'politisch-theologische' Reflexion an, die, angestossen durch das Scheitern eines weltherrscherlichen Bauprojekts, dieses

---

[156] Vgl. zum Städtebauer-Image assyrischer Könige natürlich auch Gen 10,11f (dazu bes. E. LIPINSKI, Nimrod et Aššur: RB 73 [1966] 77-93, bes. 84-89; J.M. SASSON, *Reḥōvōt ʿîr*: RB 90 [1983] 93-96). Zur ideologisch-religiösen Bedeutung bestimmter Städte gerade in der Sargonidenzeit vgl. LEVINE, Cities as Ideology 1-7; UEHLINGER, "Zeichne eine Stadt..." bes. 161-165 (sargonidische Rollsiegel); A. LIVINGSTONE, SAA III S. XXXVf und 20-26 (Hymnen auf Städte)!

[157] WILDBERGER 553.

[158] Siehe zur Problematik dieses Begriffs oben S. 284-286.

[159] "Die Dichtung...schildert den hehren Gang der Nemesis, von menschlicher Mitwirkung ist so wenig die Rede wie von göttlichem Eingreifen" (WILDBERGER 559). Vgl. daneben auch Jes 10,5ff (V. 12 גדל לבב).

weder verspottet noch verflucht, sondern ganz einfach in einer paradigmatischen Reflexionserzählung behauptet, hinter den Ereignissen die Opposition des Gottes Israels gegen die Weltherrschaft erkannt zu haben.

Wie die vermutlich in frühnachexilischer Zeit verfasste Rahmung V. 1-4a.22f zeigt, die Jes 14* mit 13* zur grossen משׂא בבל-Komposition verband, ist der ursprünglich als Spottgedicht über Sargon II. entstandene Text später als משׁל על־מלך בבל "Spruch über den König von Babel" weiterüberliefert worden, wobei die historisch-zeitgeschichtlichen Aspekte des Gedichts gegenüber den typischen bzw. typisierenden zurücktreten mussten.[160] In ähnlicher Weise wurde (wie viele andere Texte der Assyrerzeit[161]) auch Gen 11,1-9* in exilischer Zeit einer 'relecture' unterzogen, wobei diese sich allerdings im Gegensatz zu Jes 14* nicht auf eine Rahmung beschränkte, sondern in den Text der Erzählung selbst eingriff. Ihr wollen wir uns im folgenden zuwenden.

10.2. Die erweiterte Grundfassung: Babel-Ätiologie und satirische 'relecture'

10.21. Der rekonstruierte Text: 1ab.3a$\alpha\beta$b.4a.5-7.8b.9a

1aα	('Es war einmal':)?
1aβ.b	Die ganze Erde (hatte) eine (gleiche) Rede *und einerlei Wörter.*
3aα	Da sprachen sie zueinander:
3aβ	*"Wohlan!*
	Ziegeln wir (Lehm-)Ziegel
3aγ	*und brennen wir zu (Bitumen-?)Brand!"*
3bα	*Und es 'diente' ihnen der Ziegel als Stein,*
3bβ	*und das Bitumen 'diente' ihnen als Mörtel.*
4aα	*Da sprachen sie:*
4aβ	"Wohlan!
	Bauen wir uns Stadt und Zitadelle,
4aγ	und deren Haupt am Himmel (d.h. himmelhoch),
4aδ	und machen wir uns (so) einen Namen!"

160 Vgl. zur Rahmung BARTH, Die Jesaja-Worte in der Josiazeit 126f; VERMEYLEN, Du prophète Isaïe à l'apocalyptique 294-296; zur ganzen Komposition Jes 13f bes. ERLANDSSON, The Burden of Babylon; JEPPESEN, The *maśśā' bābel* 63-80.

161 Besser dokumentiert sind die sammelnden, aktualisierenden und systematisierenden Bearbeitungen in Prophetenbüchern (etwa Am, Mi, Jes, Zef, Nah). Diese im Einzelnen recht verschiedenen Tendenzen zur 'relecture' zu verfolgen ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich.

5aα Da stieg JHWH herab,
5aβ um die Stadt und die Zitadelle anzuschauen,
5b welche die Menschen bauten.

6aα Da sprach JHWH:

6aβ "Siehe:
Ein (einziges) Volk,
6aγ und/denn eine (einzige) Rede (ist) ihnen allen (gemeinsam).
6aδ Und dies (ist) der Anfang (ihres) Tuns.

6bα Nun aber:
Nicht wird ihnen unausführbar bleiben,
6bβ was alles sie zu tun planen.

7aα Wohlan!
Steigen wir hinab
7aβ und vermengen wir dort ihre Rede,
7b dass nicht (mehr) versteht einer die Rede des andern!"

8b Da hörten sie auf, die Stadt zu bauen.

9aα *Darum nennt man ihren Namen 'Babel'*
9aβ *denn dort vermengte JHWH die Rede der ganzen Erde.*

Zwei Motivkomplexe der Grundschicht erhalten in der Babel-'relecture' neue Akzente[162]: zum einen das Baumotiv, das um die Materialnotizen ergänzt wird, wodurch die Erzählung nun eindeutig mesopotamisches Ambiente erhält[163]; zum andern das Motiv der «einen Rede», das um die quasi-'linguistische' Präzisierung ergänzt wird, die Menschen hätten mit «einerlei Wörtern» (דברים אחדים) gesprochen.[164] Die hier gebotene Übersetzung ist nicht entfernt in der Lage, die zahlreichen Alliterationen, Paronomasien und Wortspiele, welche die nun der Erzählung zugewachsenen Textelemente prägen, wiederzugeben. Dass diese (jedenfalls diejenigen in den Materialnotizen von V. 3) als kunstvolle Realisation der «einerlei Wörter» verstanden werden können, wurde bereits ausgeführt[165] und muss hier nicht wiederholt werden. Die abschliessende Ätiologie des Namens "Babel" in V. 9a unterstreicht auf ihre eigene Weise das besondere sprachliche Interesse des Bearbeiters[166] und lokalisiert zudem das bisher ortlo-

---

162 Zur Bestimmung des Umfangs der Bearbeitung siehe oben S. 310-312 (6)-(9) und 330.

163 Zu den Materialnotizen siehe 8.2.

164 Siehe dazu bes. 8.11.

165 Siehe S. 310f (8) und 359f; vgl. speziell zu dieser Etymologie auch STRUS, Nomen – Omen 69f.

166 Umso wichtiger ist die Erkenntnis, dass auch die Babel-Erzählung wohl noch nicht eine Ätiologie der Vielsprachigkeit der Völker geboten haben dürfte (siehe gleich).

se[167] (bzw. nur aufgrund der Vorkenntnisse der Zeitgenossen mit Dur-Šarrukin in Verbindung gestandene) Geschehen in Babel.

Diese Babel-Erzählung lässt sich nun nicht mehr wie die Grundschicht als eine paradigmatische Reflexionserzählung verstehen, wenngleich, wie schon die sich vermutlich an ein gebildetes Publikum wendenden Wortspiele zeigen, die geistreiche Reflexion gegenüber der Polemik, wie sie etwa Jes 14* bot und wie sie im Rahmen der prophetischen anti-babylonischen Literatur[168] nun immer häufiger wird, immer noch eindeutig im Vordergrund steht. Die Babel-Erzählung bietet vielmehr eine diskret *satirische 'relecture'* jener älteren Vorlage, indem sie ausgewählte Aspekte der Vorlage aufnimmt und auf karikierende Art und Weise (zunächst im Rahmen des Motivs der «einerlei Wörter», dann in der nun die erzählerische Pointe bildenden Ätiologie) präzisiert.

Auch diese Erzählung übt Kritik am Weltherrschaftsanspruch einer Grossmacht, nun Babylons[169]: das Motiv der «einen Rede», das daraus erwachsende weltherrschaftliche Bauprojekt sowie die Unterbrechung der Bauarbeiten durch eine Intervention JHWHs stehen nach wie vor im Vordergrund der Erzählung. Um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, können wir uns an dieser Stelle auf eine Interpretation der *Namensätiologie* in V. 9a und die damit zusammenhängende Frage beschränken, wie der Bearbeiter die *"Vermengung"* der «(einen) Rede» verstanden haben dürfte.

Die Namensätiologie ist zunächst auf der semantischen Ebene zu behandeln. Sie interpretiert den Ortsnamen "Babel" mit Hilfe des Verbums בלל "vermengen"[170], das der Bearbeiter schon in seiner Vorlage, dort allerdings mit relativ unauffälligem Status, vorgefunden hatte, wohl als "Durcheinander"[171] o.ä. Dass diese Deutung des Namens philologisch inadäquat ist[172], braucht nicht ei-

---

167 Vgl. jüngst RUPPERT, "Machen wir uns einen Namen..." 35.

168 Vgl. dazu MARTIN-ACHARD, Esaïe 47 et la tradition prophétique sur Babylone 83-105.

169 Wenngleich eine Datierung der Babel-'relecture' in die Zeit Esarhaddons nicht ganz ausgeschlossen werden kann, hat sie doch nicht sehr viel Wahrscheinlichkeit für sich. Zur historischen Einordnung siehe gleich 10.22.

170 Siehe dazu schon oben S. 360 und 517f. Die Konjektur von F.TH.M. BÖHL (Die Etymologie von "Babel", Genesis 11,9: ZAW 36 [1916] 110-113), in einer ursprünglichen Fassung der Erzählung sei hier ein Wortspiel mit der (im Hebr. nicht belegten) Wurzel בבל (vgl. akk. *babālu(m)*) gestanden, entfällt mit der irrtümlichen Annahme einer babylonischen Vorlage.

171 Vgl. LXX und Philo *Συγχυσις*, VetLat und AntBibl 7,5 *Confusio*.

172 Historisch dürfte der Name auf ursprüngliches *Babilla* zurückgehen; die Namensform ist in dem Toponym $^{(giš)}$*Tir-ba-bíl(-la)*$^{(ki)}$ u.ä. in der Ur III-Zeit für einen Ort im Bezirk von Lagaš belegt (EDZARD/FARBER, Die Orts- und Gewässernamen der Zeit der 3. Dynastie von Ur [RGTC 2], Wiesbaden 1974, 194f). Zum Namen *Bābili* vgl. im Einzelnen I.J. GELB, The Name of Babylon: Journal of the Institute of Asian Studies 1 (1955) 1-4; DERS., Etymologia

gens begründet, aber auch nicht beklagt zu werden.[173] Weder positiv beweisen noch negativ ausschliessen lässt sich die immer wieder vertretene Annahme[174], die Namensätiologie enthalte eine implizite Polemik gegen die übliche babylonische Interpretation des Namens *Bābili(m)* als *bāb ili/ilī* (logographisch Ká.DIN= GIR.[RA][ki]) "Tor des Gottes bzw. der Götter"[175]; wir verfügen hinsichtlich der Fremdsprachenkenntnisse des Bearbeiters über keine Informationen.[176] M.E. hat die Annahme solcher Polemik allerdings nicht viel Wahrscheinlichkeit für sich, da in Gen 11,1-9* sonstige Hinweise auf eine speziell religiös determinierte anti-babylonische Polemik ganz fehlen.[177]

Wenn die Namensätiologie auch nicht polemisch verstanden werden kann, so ist doch eine ironische Bezugnahme auf das (aus der Vorlage übernommene) «Namenmachen» (ונעשה־לנו שם) von V. 4aδ kaum zu übersehen.[178] Wo die Menschen sich durch den Bau einer Stadt «einen Namen machen» wollten, da trägt nun eben diese Stadt den despektierlichen Namen "Durcheinander".[179]

---

nominis Babel: Bibl. 37 (1956) 130; zuletzt WISEMAN, Nebuchadrezzar and Babylon 44ff.

173 Vgl. zu Recht JACOB 301:"Es ist fehlgegriffen, die Tora zur Rede zu stellen, dass sie den Namen 'nicht verstanden' habe, und seine Etymologie nicht 'sprachgerecht' sei. (...) Kann man einen angestammten Namen nicht ändern, so sucht man ihn wenigstens...zu diskreditieren."

174 Vgl. etwa VON RAD 125; CASSUTO II 229; COUFFIGNAL, La Tour de Babel 67 ("opération ridicule de dé-sacralisation où l'intention polémique apparaît clairement"); BOST, Babel 75 u.a.

175 Erstmals in der Akkad-Zeit und häufig in der Ur III-Zeit ist neben *Ba-bil-la* ein Stadtname Ká.DINGIR[ki] belegt. Dass es sich hierbei immer um eine logographische Schreibweise für *Bābili* handelt (so D.O. EDZARD u.a., Die Orts- und Gewässernamen der präsargonischen und sargonischen Zeit [RGTC 1], Wiesbaden 1977, 22; EDZARD/FARBER, RGTC 2 [Anm. 172] 21f) und sich der Name auf Babel bezieht, ist nicht gesichert (vgl. GELB, aaO.; WALTON, The Tower of Babel 50). Aber spätestens ab der altbabylonischen Zeit ist die Gleichung *Bābili(m)* = Ká.DINGIR.(RA)[ki] = *bāb ili/ilī* "Tor des Gottes bzw. der Götter" breit belegt. Auf eine Langform *bāb ilāni* dürfte das griech. *Βαβυλων* zurückgehen.

176 SCHARBERTs Satz, der Verfasser sei "nicht von der ihm unbekannten Bedeutung des Namens *bab ili* ausgegangen" (115), ist nicht mehr als eine Vermutung. Die hebr. Namensform בבל ist konventionell und spricht nicht gegen eine Bezugnahme (gegen BÖHL, aaO. 112 Anm. 1).

177 Ausdrücklich sei betont, dass die babylonische Volksetymologie nie explizit auf die Ziqqurrat von Babylon bezogen wird, weshalb es nicht zulässig wäre, von der Namensätiologie in Gen 11,9a auf die Natur des 'Turms' zu schliessen, noch weniger, von der Bezeichnung *bāb ili/ilī* her eine Funktionsbestimmung der Ziqqurrat deduzieren zu wollen (vgl. nur PARROT, Ziggurats et Tour de Babel 217)!

178 Siehe schon oben S. 295.

179 A. STRUS will darüber hinaus aufgrund der N-B-L-Alliterationen in V. 7 (oben S. 294f)

Vermutlich antwortet die erweiterte Erzählung damit direkt auf neubabylonische Babel-Propaganda, wie sie in einer Inschrift vom Wadi Brisa zum Ausdruck kommt, in der Nebukadnezzar II. sich rühmt, Babylons «Namen» zu höchstem Ruhm gebracht zu haben.[180]

So stellt sich noch die Frage, was der Bearbeiter mit der "Vermengung" der «einen Rede» der Bauleute gemeint haben dürfte. Sollte damit "das Sprachengewirr der Hauptstadt Babyloniens"[181] erklärt werden, oder wird hier, zumal in Verbindung mit der unorthodoxen Namensätiologie, der Umstand ausgedrückt, "dass für einen Israeliten oder Judäer die Sprache der Babylonier unverständlich erschien"[182]? Für letztere Interpretation liesse sich auf Texte verweisen, welche die "dunkle Rede" (עמקי שפה) der assyrisch-babylonischen Eroberer zum Gegenstand haben (Jes 28,11; 33,19; Ez 3,5f).[183] Fremdsprachen werden in der Regel als undifferenziertes, wirres Durcheinander wahrgenommen.

Allerdings ist nicht auszuschliessen, dass sich auf der gegenüber der Grundschicht stärker 'linguistisch' determinierten Bearbeitungsstufe der Babel-'relecture' die "Vermengung" der Rede nun in der Tat auf das Durcheinander verschiedener Idiomata bezieht.[184] Sollte dies der Fall sein, dann könnte hinter der Verbindung des Namens "Babel" (בבל) mit der Vorstellung von der "Vermengung" (בלל) der Rede/Sprache nicht nur die Erfahrung der realen Sprachenvielfalt in Babylon (von der wir eigentlich so gut wie nichts wissen!), sondern eine gelehrte Assoziation über den Namen "Babel" stehen, welche vom Logogramm für akk. *ta/urgumannu* "Übersetzer", nämlich INIM/KA-BAL(.BAL), wörtl. "Wort- bzw. Mundvertauscher" inspiriert ist.[185]

---

eine "double entente" feststellen, wonach *nābelā* auf *nebālā* "Dummheit, arge Sünde" (HAL III 627 s.v.) anspiele und V. 7 geradezu alternativ übersetzbar wäre:"Allons! Descendons! Car là, leur langage est une (pure) folie" (La poétique sonore 19f). Ihm schliesst sich WENHAM 234f. 239 an. Gegen diese Deutung spricht allerdings die Tatsache, dass sich die Namensätiologie explizit auf die Wurzel בלל bezieht und die Wurzel נבל II nirgends auch nur impliziert. Auch ist die vermeintliche Anspielung von den Rabbinen, die doch als unbestrittene Meister der "double entente" gewirkt haben, im Midrasch nicht aufgenommen worden.

180 HARTBERGER, "An den Wassern von Babylon..." 117. Siehe dazu gleich S. 557.

181 RUPPERT, "Machen wir uns einen Namen..." 35.

182 Ebd.

183 Vgl. oben S. 347.

184 Das Motiv der «einen Rede» wird m.W. in neubabylonischen Königsinschriften nie verwendet; mit dem Erlöschen des neuassyrischen herrschaftsrhetorischen Motivhorizonts war die Voraussetzung dafür gegeben, dass sich das Verständnis der Erzählung in eine stärker 'linguistisch', d.h. an der Sprachenproblematik orientierte Richtung verschob.

185 Vorschlag von Prof. K. DELLER (Heidelberg); vgl. oben S. 485 Anm. 310. Vgl. das vierradikalige aram. בלבל, das TgO und Syr in Gen 11,9a als Äquivalent für hebr. בלל setzen (s.o. S. 18 [14])!

10.22. Historische Zuordnung: Baumassnahmen in Babylon von Esarhaddon bis Nebukadnezzar II.

Erlaubte im Falle der Grundschicht von Gen 11,1-9* die zuletzt in Inschriften Sargons II. belegte Motivkombination («eine Rede», Baumotiv, «Namenmachen», evtl. «ein Volk») eine relativ genaue zeitgeschichtliche Einordnung, so bietet die Babel-'relecture' weniger präzise Datierungshinweise. Da Sanherib nicht als Bauherr, sondern als Zerstörer von Babel berühmt geworden ist[186], scheidet seine Regierungszeit für die Datierung der 'relecture' aus. Als möglicher zeitgeschichtlicher Horizont bieten sich die Restaurationsarbeiten in Babylon unter Esarhaddon oder aber, wesentlich wahrscheinlicher, die gewaltigen Baumassnahmen unter Nebukadnezzar II.[187] an. Vorausgesetzt wird bei beiden Ansätzen, dass auch noch die Babel-'relecture' reale Bauprojekte im Auge hat. Dies lässt sich zwar nicht strikte beweisen, liegt aber aufgrund des in V. 3 erkennbaren offensichtlichen Interesses des Bearbeiters an bautechnischen Details nahe.

Der Hinweis auf die Bauweise mit Brandziegeln und Bitumen[188] könnte zunächst für eine Datierung der Babel-'relecture' in die Zeit *Esarhaddons* sprechen.[189] Aus den Inschriften dieses Königs sind verschiedene Baumassnahmen *ina (kupri u) agurri* in Babylon bekannt[190], zumal an der Ziqqurrat Etemenanki[191] (deren Identifikation mit dem מגדל auf der Ebene der Babel-'relecture' weder bewiesen noch völlig ausgeschlossen werden kann[192]). Dass diese Arbeiten nicht sehr weit gediehen sein können[193] und der kränkliche Esarhaddon

---

186 Vgl. oben S. 500.

187 Vgl. zu diesen zusammenfassend WISEMAN, Nebuchadrezzar and Babylon 51-80.

188 Siehe oben 8.2.

189 Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, dass hier ein möglicher Ansatzpunkt für redaktionsgeschichtliche Hypothesen vorliegt, die Gen 11,1-9* mit dem sog. 'Jehowisten' verbinden wollen. Vgl. oben 7.33. sowie die jüngst von L. RUPPERT vertretene These einer 'jehowistischen' Bearbeitung von Gen 11,1-9* ("Machen wir uns einen Namen...", bes. 36-38; allerdings zählt RUPPERT V. 3 zu seiner 'jahwistischen' Grundschicht!).

190 Vgl. BORGER, Die Inschriften Asarhaddons 23 Ep. 30 (Esagila); 30 [Bab. I-M] (Prozessionsstrasse von Esagila, Esagila, Etemenanki, Sonstiges? [die Formulierung *agurri É-sag-gíl u Bābil(ān)i* ist nicht klar deutbar]).

191 Vgl. BORGER, aaO. 30 [Bab. K-M]; siehe oben S. 216, 221, 243, 246.

192 Siehe zu dieser Frage im allgemeinen oben 5.3.

193 Dies geht sowohl aus den archäologischen Beobachtungen an der Ziqqurrat wie aus einer Inschrift Assurbanipals hervor, in der er darauf hinweist, dass Esarhaddon die Restauration von Esagila nicht vollenden konnte (STRECK, Assurbanipal 227,8). Assurbanipal und Šamaš-šum-ukin liessen in Babel an denselben Grossbauten *ina (kupri u) agurri* weiterarbeiten. Wegen des Bruderkriegs gegen Šamaš-šum-ukin wurden aber auch diese Arbeiten z.T. hinausgezögert. Der

669a starb, noch bevor Marduk nach Babylon zurückgeführt werden konnte[194], hätte in der Tat einen ganz trefflichen Anlass zu einer satirischen 'relecture' von Gen 11,1-9* bieten können, die ja wie ihre Vorlage davon spricht, dass das Bauprojekt, zumindest der Bau der Stadt, unvollendet blieb (vgl. V. 8b).

Allerdings stellen sich einer Datierung der Babel-Erzählung noch ins 7.Jh.a verschiedene Bedenken entgegen: Die Erzählung geht im Anschluss an ihre Vorlage davon aus, dass «alle Welt» (כל־הארץ) an dem Bau in Babel beteiligt gewesen sei. Babel erscheint damit, wenngleich das Zerstreuungsmotiv auf dieser Stufe der Erzählung noch fehlt, als eine Art Mittelpunkt der an einem Ort versammelten Welt (bzw. des durch die Topik der Erzählung nach wie vor implizierten Weltreiches), ja als eine Art Welthauptstadt. Dies hätte in bezug auf die Restaurationsarbeiten in Babylon unter Esarhaddon oder Assurbanipal weder real historischen Anhalt noch ideologische Plausibilität, wogegen in neubabylonischer Zeit die Charakterisierung Babylons als Welthauptstadt ebenso einleuchtend wäre wie die Vorstellung, Menschen aus «aller Welt» hätten an den Bauarbeiten teilgenommen.

In der vom Neubau Etemenankis handelnden Bauinschrift Nabupolassars werden die Bauleute als *ummānim sadliātim dikût mātīja* "zahlreiche Werkleute, ein Aufgebot meines Landes"[195] bezeichnet. Wer genau damit gemeint ist, ist nicht ganz klar, ebensowenig wie bei den *ummānāt Enlil Šamaš u Marduk* "Mannschaften von Enlil, Šamaš und Marduk"[196], die nach einer andern Inschrift desselben Königs den Tempel Epaṭutila restauriert haben sollen.[197] Dagegen hebt die vom Bau Etemenankis handelnde Zylinderinschrift *Nebukadnezzars II.* ausdrücklich hervor, dass bei seinen Bauarbeiten Deportierte aus aller Welt, u.a. auch "die Machthaber des Landes Ḫatti jenseits des Eufrats gegen Westen", Fron leisten mussten:

Nbk., Zylinder Nr. 17 (Zyl. IV,1[198])

---

archäologische Befund scheint darauf hinzudeuten, dass der Neubau von Etemenanki, von dem immerhin einige gestempelte Ziegel zeugen (vgl. [WETZEL/]WEISSBACH, Das Hauptheiligtum 39f), auch unter Assurbanipal nicht sehr weit gedieh.

194 Vgl. zuletzt LAMBERT, Esarhaddon's Attempt 157-174.

195 Siehe oben S. 222.

196 LANGDON, Die neubabylonischen Königsinschriften 68f,25.

197 Immerhin sind die drei genannten Götter in besonderem Masse für die Weltherrschaft des babylonischen Königs zuständig, so dass hier an mehr als an nur an eine lokale Fron gedacht sein könnte. Vgl. in der gleich zu zitierenden Inschrift Nebukadnezzars den Ausdruck *ummānāt Šamaš u Marduk*, der offensichtlich Menschen aus allen Teilen des neubabylonischen Reiches umfasst.

198 Herrn Dr. P.-R. Berger (Netphen) verdanke ich zahlreiche Verbesserungsvorschläge für Lesung und Transkription.

'II'

27' *ni-ši ra-ap-ša-a-tim* **28'** *ša* ^{d}*Marduk* (AMAR.UTU) *be-lí* **29'** *ia-ti i-qí-pa-an-ni*
"Die weit(hin wohnend)en Menschen, die Marduk, mein Herr, mir anvertraut hatte,

30' *re-é-ú-si-na id-di-nam* **31'** *qú-ra-dam* ^{d}*šamšum* (UTU-*šum*)
deren Hut (wörtl. Hirtenamt) mir überlassen hatte der Sonnengott-Held,

32' *kul-la-at ma-ti-ta-an* **33'** *gi-mi-ir ka-la da-ad-mi*
alle Länder, die Gesamtheit aller Wohnstätten,

34' *ul-tu ti-a-am-tim* **35'** *e-li-tim* **36'** *a-di ti-a-am-tim* **37'** *ša-ap-li-tim*
vom oberen Meer bis zum unteren Meer,

38' *mātāti* (MA.DA.MA.DA) *ru-qá-a-tim* **39'** *ni-ši da-ad-mi ra-ap-ša-a-tim*
ferne Länder, die weit(hin wohnend)en Menschen,

40' *šarrāni* (LUGAL.MEŠ) *ša-di-i ne-su-tim* **41'** *ù na-gi-i bé-e-ru-tim*
die Könige ferner Gebirge und entlegener (Insel-)Bezirke,

42' *ša qé-re-eb ti-a-am-tim* **43'** *e-li-tim* **44'** *ù ša-ap-li-tim*
die mitten im Meere, dem oberen wie dem unteren (gelegen sind),

45' *ša* ^{d}*Marduk* (AMAR.UTU) *be-lí* **46'** *a-na ša-da-ad se-er-di-šu*
(47') deren Zügel Marduk, mein Herr, sein Joch zu ziehen,

47' *ṣé-ra-at-si-na* **48'** *ú-ma-al-lu-ù qá-tu-ú-a*
in meine Hände gegeben hatte,

49' *ad-ka-am-ma um-ma-na-at* **50'** ^{d}*Šamaš* (UTU) *ù* ^{d}*Marduk* (AMAR.UTU)
bot ich auf, und den Mannschaften von Šamaš und Marduk

51' *i-na e-pé-šu* É-temen-an-ki **52'** *e-mi-id-su-nu-ti* **53'** *tu-up-ši-ik-ku*
legte ich beim Bau von Etemenanki den Ziegelkorb auf.

54' Ur, Uruk, Larsa, **55'** Eridu, Kullab, **56'** die Stadt Nemed-Laguda, **57'** die Landschaft Ugar-Sîn, **58'** die Gesamtheit des Landes am unteren Meer **59'** von seinem Oberteil bis zu seinem Unterteil, **'III' 1'** Nippur, Isin, Larak, Dilbad, Marad, **2'** die Länder Puqudu, Bit-Dakurim, **3'** Bit-Amukanim, Bit-Silanim, **4'** Bira[tim ...], **5'** Der, Akkad, Dur-Šarrukin, **6'** Arrapḫa, Laḫiru, Suḫu, **7'** die Gesamtheit des Landes Akkad **8'** und Assur,

9' *šarrāni* (LUGAL.MEŠ) *ša e-bé-er na-a-ri* **10'** ^{lú}*pí-ḫa-ta-a-tim* **11'** *ša māt* (MA.DA)
die Könige von jenseits des Stromes, die Gouverneure des Landes Ḫatti | *Ḫa-at-tim*

12' *iš-tu ti-a-am-tim e-l*[*i-tim*] **13'** *a-di ti-a-am-tim ša-ap-li-t*[*im*]
vom oberen Meer bis zum unteren Meer,

14' *māt* (MA.DA) *Šu-me-ri u Ak-ka-di-im* **15'** *māt* (MA.DA) *Su-bir*$_{4}$^{ki} *ka-la-ši-na*
das Land Sumer und Akkad, das ganze Land Assyrien,

16' *šarrāni* (LUGAL[$^{var.}$+MEŠ]) *na-gi-i ne-su-tim* **17'** *ša qé-re-eb ti-a-am-tim* **18'** *e-li-tim*
die Könige ferner (Insel-)Provinzen mitten im oberen Meer,

19' *šarrāni* (LUGAL[$^{var.}$+MEŠ]) *na-gi-i ne-su-tim* **20'** *ša qí-ri-íb ti-a-am-tim* **21'** *ša-ap-li-tim*
die Könige ferner (Insel-)Provinzen mitten im unteren Meer,

22' *šakkanakkāti* (GÌR.ARAD.GÌR.ARAD) 23' *māt* (MA.DA) *Ḫa-at-tim*
die Statthalter des Landes Ḫatti

24' *né-bé-er-ti* ^íd^*Puratti* (BURANUN) 25' *a-na e-re-eb* ^d^*šamši* (UTU-*ši*)
jenseits des Eufrats gegen Westen,

26' *ša i-na a-ma-at* 27' ^d^*Marduk* (AMAR.UTU) *be-lí-ia* 28' *be-lu-ut-su-nu a-bé-lu-ma*
deren Herrschaft auf Befehl Marduks, meines Herrn, ich ausübe,

29' ^giš^*erīnī* (ERIN.MEŠ) *dannū*(DA.NúM)-*tim* 30' *ul-tu šad* (KUR) *La-ab-na-nim*
und die mächtige Zedernstämme vom Libanon

31' *a-na ālī*(URU)-*ia Bābilim* (KÁ.DINGIR^ki^) 32' *i-ba-ab-ba-lu-nim*
zu meiner Stadt Babylon bringen,

33' *na-ap-ḫa-ar ni-ši da-ad-mi* 34' *ra-ap-ša-a-tim*
die Gesamtheit der weit(hin wohnend)en Menschen,

35' *ša* ^d^*Marduk* (AMAR.UTU) *be-lí ia-ti iš-ru-kám*
die Marduk, mein Herr, mir geschenkt hat:

36' *i-na e-pé-šu* É-temen-an-ki 37' *du-ul-lum ú-ša-aṣ-bi-it-su-nu-ti-ma*
beim Bau von Etemenanki liess ich sie Fron leisten und

38' *e-mi-id-su-nu-ti ṭú-up-ši-ik-ku*
legte ihnen den Ziegelkorb auf."[199]

Der zu Ehren Marduks vollendete Bau von Etemenanki ist aufgrund dieser weltweiten Fron gleichzeitig Ausdruck der Weltherrschaft des königlichen Bauherrn. Exilierte Judäer könnten gerade diese Fron zum Anlass genommen haben, eine ihnen bekannte Erzählung über ein von JHWH verhindertes Stadtbauprojekt zur Babylon-kritischen Satire fortzuschreiben.[200]

Findet sich ein so ausführlicher Hinweis auf eine geradezu universale Fron bislang nur in dieser vom Bau Etemenankis handelnden Inschrift Nebukadnezzars, so ist doch daran zu erinnern, dass dieser König in Babylon noch zahlreiche andere Bauprojekte in Angriff nahm, u.a. drei gewaltige grosskönigliche Palastanlagen (die sog. 'Südburg', die 'Nordburg' und den weit im Norden der Stadt ausgelagerten 'Sommerpalast'[201]), die er ganz explizit als Ausdruck seiner Weltherrschaft bezeichnet. Noch in neubabylonischer Zeit ist die Identifikation

---

199 Vgl. LANGDON, Die neubabylonischen Königsinschriften 146-149; [WETZEL/]WEISSBACH, Das Hauptheiligtum 46f; für den vorangehenden und nachfolgenden Text siehe oben S. 224f!

200 Vielleicht hängt die so emphatische Hervorhebung der universalen Fron mit einer gewissen propagandistischen Funktion dieser Inschrift zusammen. Immerhin ist ein Exemplar dieser Inschrift in Susa gefunden worden (vgl. LANGDON, Die neubabylonischen Königsinschriften 32; DERS., Les inscriptions de Nebuchadnezzar trouvées à Suse: ZA 19 [1905] 142-147)!

201 Vgl. zusammenfassend HEINRICH, Die Paläste 198-229.

des מגדל von Gen 11,1-9* mit der Ziqqurrat Etemenanki wenngleich möglich, so doch keineswegs zwingend. Man lese etwa die folgenden Inschriften[202]:

Nbk., Nr. 9 (Zyl III,4[203]) (Neubau des alten Palastes)
III

18 *ni-šim ra-ap-ša-a-tim ša* ^{d}*Marduk* (AMAR.UTU) *bé-e-la* **19** *ú-ma-al-lu-ú qa-tu-ú-a*
"Die weit(hin wohnend)en Menschen, mit denen Marduk, der Herr, meine Hand gefüllt hatte,

20 *a-na Ba-bi-lam*^{ki} *ú-ka-an-ni-iš* **21** *bi-la-at mātāti* (MA.DA.MA.DA) *bi-ši-it šadûm*
machte ich Babylon untertan. Den Ertrag der Länder, das Produkt der Berge, | (SA.TU-*um*)

22 *ḫi-ṣib*$_{x}$(SIPA) *ta-ma-a-tim qé-er*$_{4}$*-ba-šu am-ḫu-úr*
den Reichtum der Meere nahm ich darin entgegen.

23 *a-na ṣi-il-li-šu da-ri-i* **24** *ku-ul-la-at ni-šim ṭa-bi-iš ú-pa-aḫ-ḫi-ir*
Zu seinem (Babylons) dauernden 'Schatten'/Schutz versammelte ich die Gesamtheit der Völker in Wohlergehen,

25 *ka-re-e še-im dannūtim* (DA.NúM-*tim*) **26** *la ne-bi áš-ta-pa-ak-šu*
gewaltige Kornvorräte ohne Zahl schüttete ich auf.

27 *i-nu-šu ekalla* (É.GAL) *mu-ša-ab šar-ru*$_{4}$*-ti-ia*
Derzeit: den Palast, meine königliche Residenz,

28 *ma-ar-ka-às ni-šim ra-bí-a-tim*
das (einigende) Band der grossen Menschenmengen,

29 *šu-ba-at ri-šá-a-ti ù ḫi-da-a-tim*
den Wohnsitz der Freude und des Jubels,

30 *a-šar ka-ad-ru-tim uk-ta-an-na-šu*
den Ort, wo die Unbotmässigen ständig zur Unterwerfung gebracht werden,

31 *i-na Ba-bi-lam*^{ki} *e-eš-ši-iš e-pú-uš*
erbaute ich in Babylon aufs Neue.

32 *ina ki-gal-lam re-eš-ti-im* **33** *ina i-ra-at er*$_{4}$*-ṣé-tim ra-pa-áš-tim*
In der ersten/früheren Grundgrube, an die Brust der weiten Unterwelt,

34 *ina kupri* (ESIR.UD.DU.A) *ù agurri* (SIG$_{4}$.AL.ÙR.RA) **35** *ú-ša-ar-ši-id te-me-en-ša*
mit Bitumen und Backstein legte ich sein Fundament.

36 *e-ri-nim dannūtim* (DA.NúM-*tim*) *ul-tu La-ab-na-nim qí-iš-tim*
Mächtige Zedern vom Libanon,

37 *e-el-le-tim a-na ṣú-lu-li-ša lu ú-bi-lam*
dem heiligen (36) Wald, (37) holte ich zu seiner Überdachung.

---

[202] Nur teilweise korrigierte Transkriptionen im Anschluss an LANGDON; Herrn Dr. P.-R. Berger (Netphen) verdanke ich zahlreiche Verbesserungsvorschläge hinsichtlich der Lesung und Interpretation der Inschrift.

[203] Literatur bei BERGER, Die neubabylonischen Königsinschriften 287f.

38 *dūra* (BÀD) *danna* (DA.NÚM)
Eine mächtige Mauer

39 *ina kupri* (ESIR.UD.DU.A) *ù agurri* (SIG_4.AL.ÙR.RA) **40** *u-ša-áš-ḫi-ir-šu*
aus Bitumen und Backstein führte ich um ihn herum.

41 *pa-ra-aṣ šar-ru_4-ti šu-lu-uḫ be-lu-tim* **42** *i-na li-ib-bi-šá ú-ša-pa-am*
Königliches Zeremoniell und Handwaschungsritual liess ich darin prächtig ausführen."[204]

Nbk., Nr. 21 (Zyl. Frgm II,4[205]) ('Nordpalast')
II

21 *ì-nu-mi-šu ma-aṣ-ṣa-ar-tim Bābilim* (KÁ.DINGIR.RA^{ki}) *du-un-nu-nim áš-te-ʾe-ma*
"Damals: die Befestigung Babylons zu verstärken, war ich bedacht, und...

(...)

25 *II ka-a-ri dannūtim* (DA.NÚM-*tim*) *i-na ku-up-ri ù a-gur-ri*
zwei mächtige Kaimauern mit Bitumen und Brandziegeln

26 *dūra* (BÀD) *ša-da-ni-iš ab-ni-ma*
erbaute ich als berggleiche Umfassungsmauer,

27 *i-na bé-e-ri-šu-nu pí-ti-iq a-gur-ri e-ep-ti-iq-ma*
zwischen ihnen (den Kaimauern) machte ich einen Backsteinbau,

28 *i-na re-e-ši-šu ku-um-mu ra-ba-a*
darauf (30) baute ich (27) eine grossen Innenraum

29 *a-na šu-ba-at šar-ru-ti-ia*
als meine königliche Residenz

30 *i-na ku-up-ri ù a-gur-ri ša-qí-iš e-pú-uš-ma*
mit Bitumen und Brandziegeln hoch aufgeführt, und

31 *it-ti ekalli* (É.GAL) *ša qé-re-eb āli* (URU^{ki})*ú-ra-ad-di-ma*
zum Palast in der Mitte der Stadt fügte ich (die Festung) hinzu und

32 *ú-ša-pa-a šu-ba-at bé-e-lu-ti*
liess (sie) prächtig erstrahlen als meinen Herrschersitz."[206]

Man beachte bei beiden Texten besonders die wiederholte Hervorhebung der Bauweise *ina kupri u agurri* sowie die emphatische Betonung der gewaltigen Höhe der königlichen Residenzen, zwei Gesichtspunkte, die auch das Bauprojekt von Gen 11,1-9*, zumal den מגדל, charakterisieren.

---

204 LANGDON, Die neubabylonischen Königsinschriften 94f.

205 Literatur bei BERGER, Die neubabylonischen Königsinschriften 304.

206 LANGDON, Die neubabylonischen Königsinschriften 188f; vgl. weiter ebd. 116ff.134ff ('Sommerpalast' als *bīt tabrâti nišī* "Haus des Staunens der Völker").139f (do. 'Nordburg', beachte auch hier die Betonung der 'berggleichen' Höhe des Bauwerks!).172f.198f.200f.

Kehren wir zur Babel-'relecture' von Gen 11,1-9* zurück, so ist es naheliegend anzunehmen, dass sowohl die Lokalisierung des Geschehens in Babel wie auch die Materialnotizen in V. 3 (die wie gesagt erstaunlich präzis formulieren und doch zugleich, was die technischen Details betrifft, offenkundige Unschärfen aufweisen[207]) sich Erfahrungen und Beobachtungen eines judäischen Verfassers am Orte, d.h. in Babylon selbst, verdanken. Gerade das Nebeneinander von interessierter Wiedergabe fremder technischer Sachverhalte bei gleichzeitiger Insuffizienz in deren Wahrnehmung und Beschreibung ist typisch für Fremdbeobachtungen. Auch dies spricht für eine Datierung der Babel-'relecture' in exilische (evtl. früh-nachexilische) Zeit.

Ein letztes Datierungsindiz wurde bereits oben kurz angesprochen und betrifft die Insistenz der Babel-'relecture' auf dem «Namen» der Stadt Babel. Die ironische Bezugnahme der Namensätiologie auf das «Namenmachen» (ונעשה־לנו שם) von V. 4aδ liest sich wie ein Echo auf Nebukadnezzars Babel-Propaganda[208]:

Nbk., Nr. 19 (Wadi Brisa[209])
IX

7 *i-na k*[*ul-lat*] *ma-ti-ta-an gi-mi-ir d*[*a-ad-mi*]
"Unter allen Ländern, sämtlichen Wohnstätten,

8 ^{uru}*Bābili* (TIN.TIR^{ki}) *a-na ri-še-e-ti ú*-[...][210]
[hob ich] die Babylon an die Spitze.

9 *i-na ma-ḫa-zi ra-bu*$^{!}$-[*ti-im*]
Unter den gros[sen] (Kult-)Städten

10 *šu-um-šu a-na ta-na-da-a-ti* [...][211]
[brachte ich] seinen Namen (dauerhaft) zu höchstem Ruhm."[212]

So lässt sich abschliessend festhalten, dass die erste Fortschreibung der Erzählung ihren plausibelsten historischen Ort in exilischer Zeit haben dürfte und auf die gewaltigen Baumassnahmen Nebukadnezzars II. in Babylon antwortet. Eine genauere zeitliche Einschränkung ist kaum möglich: Die 'relecture' kann zu

207 Siehe dazu oben 8.2.

208 HARTBERGER, "An den Wassern von Babylon..." 117.

209 Literatur bei BERGER, Die neubabylonischen Königsinschriften 316-318.

210 Zu ergänzen z.B. *ušeṣṣû* oder *ullû*.

211 Zu ergänzen: *ušatêr* (vgl. LANGDON, Die neubabylonischen Königsinschriften 92,16f: *ina maḫāz Šumeri u Akkadî(m) šumšu(m) ušatêr* ebenfalls von Babylon!), oder vielleicht *aštakkan* (zur Korrespondenz von *šumu šakānu(m)* und עשה שם vgl. oben S. 383f, 390f)?

212 LANGDON, aaO. 174f; vgl. ANET 307 (A.L. OPPENHEIM).

Lebzeiten Nebukadnezzars als aktuelle Kritik an dessen Weltherrschaftsansprüchen und Baupolitik entstanden sein; ebenso erwägenswert wäre eine Datierung in die durch Thronfolgewirren bewegte Zeit nach dem Tod des Grosskönigs (562a) oder in die Umbruchzeit unmittelbar am Ende des Exils.[213]

10.3. DIE EINBINDUNG DER ERZÄHLUNG IN DIE VOR-'PRIESTERSCHRIFTLICHE' URGESCHICHTE

10.31. Die Wandernotiz V. 2

Im Rahmen der Literarkritik liess sich wahrscheinlich machen, dass Gen 11,2 im Zusammenhang mit der Einbindung der Babel-Erzählung in die vor-'priesterschriftliche' Urgeschichte als redaktionelle Ergänzung verstanden werden kann, der u.a. die Funktion zukommt, die Erzählung mit der vorangehenden vor-'priesterschriftlichen' Völkertafel zu verkmüpfen.[214] Die Ergänzung ist nun noch unter inhaltlichem Gesichtspunkt zu diskutieren: Sie setzt zum einen die Herkunft der nachsintflutlichen Menschheit מקדם voraus und rechnet entsprechend mit einer Wanderung der nachsintflutlichen Menschheit (vgl. die Sequenz נסע > מצא > ישב), und sie lokalisiert die frühgeschichtliche Niederlassung der Menschen in der Ebene Schinear.

a) Die Herkunft der nachsintflutlichen Menschheit מקדם

Wie P. WEIMAR richtig gesehen hat, gehört die Wendung מקדם (בנסעם) in eine Reihe mit Gen 2,8; 3,24; 4,16; 10,30.[215] Alle diese Stellen verwenden das Stichwort קדם "Osten" in einem geographischen Sinne, in 11,2 wie 2,8 und 3, 24 mit der Präposition מן. In 2,8 ist die Rede davon, dass JHWH einen Garten בעדן מקדם gepflanzt habe; die beiden geographischen Bezeichnungen[216] dürften

---

213 Vgl. am Ende des Exils die Babel-Polemik von Jer 51 (bes. V. 53!) und dazu HARTBERGER, "An den Wassern von Babylon..." 19-133.

214 Siehe dazu oben S. 317-319 (13) und 331.

215 Untersuchungen 48.130.135.

216 Gegen M. GÖRG, "Wo lag das Paradies?" Einige Beobachtungen zu einer alten Frage: BN 2 (1977) 23-32, bes. 23f, der מקדם hier als "temporäre Distanzierung" im Sinne von "ferner, mythischer Frühzeit" verstehen will.

"eine engere und eine weitere Lokalisierung des Gartens"[217] bieten, wobei letztere der "Hervorhebung der unzugänglichen Ferne des Paradieses"[218] dient.[219] In 3,24 heisst es am Ende der Paradieserzählung, JHWH habe zur Bewachung des Zugangs zum Lebensbaum Keruben und Flammenschwert מקדם לגן עדן "im Osten zum Garten Eden(s) hin"[220] aufgestellt.[221] Nach 4,16 soll sich Kain "im Lande Nod קדמת־עדן" niedergelassen haben; auch hier liegt m.E. eine geographische Angabe vor, die noch einmal einen urzeitlichen Heros eponymos in den fernen "Osten" versetzt.[222] 10,30 schliesslich, worin ich, wie oben ausgeführt, den Abschluss der vor-'priesterschriftlichen' Völkertafel erkennen möchte[223], lokalisiert die Wohnsitze der nachsintflutlichen Völker im Gebirge im Osten (הר הקדם).

Wenn nun 11,2 hier anschliesst und eine Wanderung der Menschen מקדם berichtet, welche in einer Ebene (בקעה) endet, dann dürfte auch diese Angabe in geographisch-lokalem Sinne zu verstehen sein. Sinn der Wandernotiz ist es, den neuen Siedlungsort in doppeltem Kontrast zum vorangehenden Kontext der vor-'priesterschriftlichen' Urgeschichte festzulegen: Die Menschheit siedelt nun nicht mehr im Gebirge (was nach der Sintflut zunächst nahegelegen haben musste[224]), sondern im tiefgelegenen mesopotamischen Kulturland, und der Erzähler lässt mit dem Aufbruch מקדם die weit entfernte, mythische Landschaft der Urgeschichte definitiv hinter sich und wendet sich mit den Toponymen "Schinear" und dem eindeutig lokalisierbaren "Babel", die ja beide schon in der Nimrod-Notiz 10,8-10 vorkamen[225], ganz der Frühgeschichte der Menschheit zu.[226]

---

217 WESTERMANN 284.

218 STECK, Die Paradieserzählung 60f Anm. 103 (= Wahrnehmungen Gottes 53f); ebenso WESTERMANN 287.

219 Vgl. dazu zuletzt DOHMEN, Schöpfung und Tod 58-60.

220 Dies scheint mir die angemessenste Übersetzung der viel diskutierten Ortsangabe zu sein; sie nimmt wie das übliche "östlich des Gartens Eden(s)" einen geosteten Paradieseingang an, berücksichtigt aber gleichzeitig, dass מקדם am Ende der Paradieserzählung noch einmal eine die unzugängliche Ferne des Paradieses betonende grossgeographische Lokalisierung bietet.

221 Vgl. hierzu zuletzt DOHMEN, Schöpfung und Tod 190-192.

222 Anders WESTERMANN 427f.

223 Siehe oben S. 318.

224 Josephus dürfte diesen Kontrast durchaus richtig gedeutet haben; vgl. Ant 1,109 (oben S. 127f)!

225 Genau genommen markiert die Sintflut das Ende der 'Urgeschichte' (so schon in der 'jahwistischen' Fassung); danach beginnt mit der Ätiologie der Vielvölkerwelt (Noachiden) die 'Frühgeschichte', die allerdings im mythischen קדם ihren lokalen Ausgang nimmt.

226 Richtig beobachtet von WESTERMANN 723f ("Übergang von urgeschichtlichem zu geschichtlichem Geschehen"), der Gen 11,1-9 aber dennoch als Urgeschichte liest; ähnlich schon

b) Progressive Sesshaftwerdung?

Die in der Wandernotiz ausgedrückte Bewegung wird mit der Verbsequenz נסע "aufbrechen" > מצא "antreffen, finden" > ישב "sich niederlassen" beschrieben. Nach WESTERMANN liegt in V. 2 "eindeutig der Satz eines Itinerars"[227] vor. Parallelen mit derselben Verbsequenz gibt es m.W. allerdings keine. In einem Itinerar wäre vielmehr eine Sequenz יצא/נסע > הלך > בוא > ישב o.ä. zu erwarten (vgl. etwa Gen 11,31; 12,5ff; 13,18; 33,17ff; 35,16ff). מצא gehört nicht zu einem Itinerar, auch dann nicht, wenn man es als besonders "bedeutungsschweres" Wort[228] (vgl. etwa Ri 17,8f!) verstehen will.[229]

Mit der Annahme eines Itinerars entfällt auch die These, in Gen 11,2 sei von einem "Übergang von der wandernden zur sesshaften Existenz"[230] der Menschheit die Rede.[231] Vermutlich ist v.a. die hypothetisch erschlossene etymologische Bedeutung von נסע:"(die Zeltpflöcke) herausreissen"[232] dafür verantwortlich, dass man der nachsintflutlichen Menschheit vor Babel eine zunächst nomadische Existenz zugeschrieben hat.[233] Gegen die These, V. 2 setze die Vorstellung einer progressiven Sesshaftwerdung von Nomaden voraus, spricht aber die Tatsache, dass in Gen 10,30 (dem Anknüpfungspunkt von 11,2) bereits von einem festen "Wohnsitz" (מושב[ם]) der nachsintflutlichen Menschen die Rede war.

Gen 11,2 sollte nicht als Hinweis auf eine progressive Sesshaftwerdung der nachsintflutlichen Menschheit verstanden werden, sondern als Schilderung einer

---

VON RAD 123.

227 Kommentar 723.

228 Ebd. 724.

229 Dass es im Rahmen eines vorgegebenen Motivs von einer urzeitlichen Wanderung nach Osten "Urängste (sind), die den Menschen ruhelos in Gang halten", dass hier von Menschen die Rede sein soll, "die durch eigene Schuld unwiederbringlich aus der Mitte der Welt herausgefallen sind", dass deshalb "ein Zug der gottverlassenden und gottverlassenen Menschheit immer weiter von dem 'Ort' weg, an dem sie bei Gott war", geschildert werde, wie DREWERMANN 296f meint, ist völlig abwegig. Die Interpretation DREWERMANNs stellt eine psychologisierende Fortschreibung rabbinischer Interpolationen dar; siehe oben bes. 3.12.

230 WESTERMANN 723.

231 "Sie mochten das Wanderleben nicht fortsetzen; anstatt dessen bereiteten sie sich jetzt eine dauernde Wohnung vor" (RAVN, Der Turm zu Babel 356).

232 Vgl. H. RINGGREN in ThWAT V 494.

233 Vgl. neben RAVN und WESTERMANN auch HAPPEL, Der Turmbau zu Babel 341; CHAINE 162; SKINNER 225; ZIMMERLI 399; NEVEU 112. BOST setzt den Sesshaftgewordenen ausdrücklich den dann wieder nomadisierenden Abraham entgegen (Babel 45).

Wanderung von einem Siedlungsgebiet im Gebirge zu einem andern in einer Tiefebene.

c) Schinear

שנער ist ein im Alten Testament relativ selten belegtes Toponym.[234] Die Verbindung mit den Städten Babel, Erech (Uruk), Akkad und Kalne an der topographisch am ehesten auswertbaren Stelle Gen 10,10 weist nach Südmesopotamien, ebenso die Nennung neben Assur und Ägypten, Patros und Kusch, Elam, Hamat und den Inseln in Jes 11,11. In Gen 14,1.9; Sach 5,11 und Dan 1,2 steht שנער (ארץ) als altertümlich-gelehrte[235] Variante für das Land Babylonien. Auch in Gen 11,2 soll שנער nichts anderes als eben Babylonien bezeichnen. Der Redaktor dürfte den bekannteren Namen בבל hier noch nicht verwendet haben, da es zunächst um die Ankunft der Menschen in einer *Landschaft* geht und die Stadt ja erst noch gebaut werden muss, und da deren Name ja erst in der Ätiologie V. 9a als Pointe der Erzählung mitgeteilt werden darf. Möglicherweise war ihm die Lokalisierung von Babel "im Lande Schinear" aus 10, 10 bekannt.

Zum Namen שנער, der zuerst in einer Ortsliste aus dem 33. Jahr Thutmosis' III. (1457a) in der Form *Sngr* belegt ist und dem akk. *Šanḫara* entspricht, hat sich zuletzt R. ZADOK geäussert.[236] Er bestreitet die von A. DEIMEL, A. POEBEL und P. ARTZI auf je verschiedene Weise begründete und seither in viele Kommentare übernommene[237] etymologische Verbindung mit sum. (Emesal) **Šumir* "Sumer" oder **Šingir/Šingi-uri* "Sumer und Akkad" aufgrund phonologischer Inkompatibilität von hebr. ע, äg. *g*, akk. *ḫ* = /ġ/ und sum. *g* und weist auf die Existenz eines in altbabylonisch und neuassyrischen Quellen belegten Gentiliziums *Sa-am-ḫa-ru-ú/Sa-am-ḫa-ra-a-a* sowie eines in einer fragmentarischen Inschrift Assurbanipals bezeugten Toponyms *Šá-an-ḫa-ra* hin. Aus der Tatsache, dass keilschriftliche Quellen den Namen *Šanḫara* nur in kassitischer Zeit als Bezeichnung für Babylonien verwenden, zieht ZADOK den Schluss: "Šanḫara/Šinʿār was the usual name for Babylonia among the peoples dwelling west of the Euphrates during the latter half of the second millenium B.C. when Babylonia was under Kassite rule. (...) It can be surmised that the peoples west of the Euphrates (presumably through Hurrian mediation) have named the Kassites after a certain Kassite tribe." Besonders hervorzuheben

---

[234] Vgl. Gen 10,10; 14,1.9; Jos 7,21; Jes 11,11; Sach 5,11; Dan 1,2.

[235] Woher K. KOCH weiss, dass der Name "zur Zeit des Verfassers [des Grundstocks von Dan 1f, d.h. in frühhellenistischer Zeit] gebräuchlich war" (Daniel [BK 22/1], Neukirchen-Vluyn 1986, 32), entzieht sich meiner Kenntnis.

[236] The Origin of the Name Shinar: ZA 74 (1984) 240-244 (dort auch die Belegnachweise). Zum ugarit. PN Ṯngrn vgl. M.C. ASTOUR in L.R. FISHER, Ras Shamra Parallels II (AnOr 50), Roma 1975, 338 [114.] und 362 [179.].

[237] Vgl. bes. WALTON, The Tower of Babel 26-28.

ist die Tatsache, dass in hethitischen keilschriftlichen Quellen die Toponyme *Šanḫara* und *Bābili* offenbar austauschbar sind.[238]

Dass das Toponym in den keilschriftlichen Quellen des 1.Jts. nur noch in einer sehr eingeschränkten Bedeutung für eine Bevölkerungsgruppe bzw. deren Stadt in ehemals hurrisch-nordmesopotamischem Gebiet verwendet wird, spricht dafür, dass alttestamentliches שנער wie ägyptisches *Sngr*, dass sich noch auf Ortslisten Taharqas (690-664a) findet, im 1.Jt. als eine altertümlich-gelehrte Bezeichnung für Babylonien zu verstehen ist.

10.32. Die Stellung und Funktion von Gen 11,1-9* im neuen Kontext

Der Einbau der bisher selbständig überlieferten Babel-Erzählung in die vor-'priesterschriftliche' Urgeschichte scheint nicht nur die redaktionelle Überleitung in V. 2, sondern, wenn die oben in 7.22. formulierte These zutrifft[239], auch eine redaktionelle Parallelisierung von Gen 3* und 11,1-9* veranlasst zu haben. Aufgrund des neuen Kontexts ergaben sich nun zudem implizite Querverbindungen zu anderen Erzählungen der Urgeschichte, die ihrerseits den Sinn der Babel-Erzählung in eine neue, ur- bzw. frühgeschichtliche Richtung lenkten. Diesen Verschiebungen ist im folgenden kurz nachzugehen.

a) Zur Komposition der vor-'priesterschriftlichen' Ur- und Frühgeschichte

Das gegenüberliegende Schema[240] gibt die makro-kompositionelle Struktur der vor-'priesterschriftlichen' Urgeschichte wieder. Es soll die zentrale Achsenfunktion zum Ausdruck bringen, welche der Fluterzählung innerhalb der vor-'priesterschriftlichen' Urgeschichte zukommt: von der Schlussposition in der 'jahwistischen' Urgeschichte ist sie in die Mitte der neuen Komposition gerückt, markiert aber weiterhin das Ende der eigentlichen Urgeschichte. Um diese Achse lagern sich mit B || D je eine Familiengeschichte, die in einen Stammbaum

---

238 Wo der sog. Thronfolgeerlass Telipinus (ca. 1530-1510a) von einem Feldzug Muršilis gegen *Bābili* (KÁ.DINGIR.RA^{ki}) spricht, berichtet die neuhethitische Urkunde KUB 26,74 von einem Zug desselben Königs gegen ^{uru}*Ša-an-ḫa-ra* (ZADOK, aaO. 240f; vgl. H.G. GÜTERBOCK in E. LAROCHE, Documents hiéroglyphiques hittites provenant du palais d'Ugarit: Ugaritica 3 [1956] 97-160, hier 103 Anm. 3).

239 Siehe oben S. 323-325 (16).

240 Hier geht es nicht um die Zuordnung von einzelnen Versen, Halbversen oder Wörtern zur einen oder anderen 'Schicht', sondern um grössere Textblöcke, für die eine vor-'priesterschriftliche' Einordnung in den Rahmen der Urgeschichte wahrscheinlich ist. Zum problematischen Fragment(?) Gen 6,1-4 siehe gleich!

A Paradieserzählung (Gen 2,4b-3,24)

B[1] Kain und Abel (Gen 4,1-16)

B[2] Stammbaum (Kain, Adam-Seth; Gen 4,17-26)

C Fluterzählung (Gen 6-8,22*)

D[1] Noachs Trunkenheit (Gen 9,20-27)

D[2] Stammbaum (Völkertafel Gen 10*)

E Babel-Erzählung (Gen 11,1-9a*)

ausmündet. A || E stellen die beiden Eckpfeiler der Komposition dar; die redaktionelle Parallelisierung von 3,22 und 11,6 kann allein schon angesichts des kompositionellen Gewichts der beiden Erzählungen nicht erstaunen.

*b) Querverbindungen von und nach Gen 11,1-9**

Fragt man nach Querverbindungen, die sich in der vor-'priesterschriftlichen' Komposition Gen 2-11* von und nach Gen 11,1-9* ausmachen lassen, so ist zu unterscheiden zwischen solchen, die offenbar vom zusammenarbeitenden Redaktor mitgestaltet und insofern bewusst angelegt worden sind, und anderen, die potentiell der Textwahrnehmung offenstehen, für die sich aber eine intendierte Bezugnahme nicht zwingend nachweisen lässt.

Die wichtigste Verbindung, die wohl der ersten Kategorie zugewiesen werden darf, ist die genannte Parallelisierung von *Gen 3,22 und 11,6*. Die Verwandtschaft in der Formulierung der beiden diagnostischen Selbstgespräche JHWHs lässt sich trotz der im Einzelnen erkennbaren Differenzen nicht von der Hand weisen. Dass der vor-'priesterschriftliche' Redaktor hier bewusst Paradiesgeschichte und Babel-Erzählung in analoger Weise gestalten wollte, ist mit grosser Wahrscheinlichkeit anzunehmen.

Schwieriger zu beantworten ist allerdings die Frage, wie die Verknüpfung der beiden Erzählungen inhaltlich zu interpretieren ist. Bekannt ist die seit R. Berechja und Hieronymus[241] immer wieder vertretene, globalisierende Deutung von Gen 11,1-9 als einer Art nachsintflutli-

[241] Siehe oben S. 31.

chen Sündenfalls.[242] In dieser Perspektive könnte man die Nennung der בני האדם in 11,5b als impliziten Rückverweis auf האדם in Gen 2f interpretieren.[243] Eine solche Deutung scheint mir aber die im Text angelegte Relation zwischen Gen 3* und 11,1-9* zu überziehen und in exegetisch unzulässige Verallgemeinerungen auszuweichen.[244] Sie lässt sich ausserdem interpretationsgeschichtlich nicht vor dem 4.Jh.p belegen und hat auch von daher wenig Wahrscheinlichkeit für sich.

Die Interpretation wird von der redaktionsgeschichtlich unterschiedlichen Verankerung von Gen 3,22 und 11,6 in ihrem jeweiligen Erzählkontext ausgehen müssen. Wie oben begründet wurde, ist redaktionsgeschichtlich 3,22 von 11,6 abhängig, nicht umgekehrt.[245] Das aber heisst, dass es kaum zulässig ist, die Babel-Erzählung auf der Ebene der vor-'priesterschriftlichen' Urgeschichte durch die Sündenfall-Brille zu lesen.

Vielmehr hatte der Redaktor der vor-'priesterschriftlichen' Urgeschichte offenbar gerade umgekehrt *in der Paradieserzählung* ein Begründungsdefizit für die Vertreibung der Stammeltern aus dem Paradies empfunden. In der 'jahwistischen' Fassung dieser Erzählung war dem Menschen im Falle der Übertretung des Verbots, von einem besonderen Baum (vielleicht dem "Baum des Lebens"?) in der Mitte des Gartens zu essen, nämlich der Tod angedroht worden (2, 16f*).[246] Schlange und Frau nehmen im Gespräch ausdrücklich (wenn auch verfälschend) auf

---

242 In der älteren Literatur wurde diese Interpretation zuweilen unter dem Stichwort "Neid der Gottheit" abgehandelt (etwa HOLZINGER 111; PROCKSCH 90), wogegen die jüngeren Kommentatoren eher die menschliche "Hybris" (siehe dazu oben 6.43.) betonen; vgl. etwa JUNKER, Die Zerstreuung der Völker 183f (Hybris und Machtstreben der Menschen als "ihr eigentlicher Sündenfall"); GROSS, Weltherrschaft als Gottesherrschaft 16 ("Wiederholung der Ursünde aus Gen 3"); BOST, Babel 66; RUPPERT, "Machen wir uns einen Namen..." 34 u.v.a. Nach DREWERMANN, Strukturen I 307, "endet die j[ahwistische] Urgeschichte eigentlich auf einer anderen Ebene wieder dort, wo sie 3,22 begann; die Gottgleichheit der Kinder Adams im Wissen um Gut und Böse ist der Menschen schlimmster Fluch, wenn man den Spielraum der Menschen nicht in ihrem Dasein (3,22) und in ihrem Handeln (11,7) begrenzt; in ihrem Sein und in ihrem Handeln fallen die Menschen in ihre Endlichkeit zurück, die nun als ihr Verhängnis erscheint; (...) statt der einen Menschheit, die wie Gott sein wollte, ist jetzt sozusagen jeder sein eigener Gott...". Die Abweichung vom Text ist hier besonders eklatant.

243 Vgl. etwa MILLER, Genesis 1-11 24f.

244 Sie zur Kritik bereits oben 8.7.

245 Siehe oben S. 324f.

246 STECK betont zu Recht, dass mit diesem Verbot "das dramatische Moment für den weiteren Handlungsverlauf exponiert" ist (Die Paradieserzählung 86f [= Wahrnehmungen Gottes 77; vgl. 29]). So ist mir ganz unverständlich, wie DOHMEN gerade 2,16f der Letztbearbeitung durch den Pentateuchredaktor zuschreiben kann (Schöpfung und Tod 196f). Dass dieser die Todesandrohung in die Erzählung eingebracht haben sollte, wo diese dann gar nicht ausgeführt wird, ist doch sehr unwahrscheinlich, ganz abgesehen davon, dass, wenn man kein Verbot und keine Todesdrohung schon für die 'jahwistische' Fassung der Erzählung annimmt, der zentrale Punkt des Gesprächs zwischen Frau und Schlange (das DOHMEN zur 'jahwistischen' Schicht zählt, wobei er gar eine vor-'jahwistische' Tradition postuliert; vgl. aaO. 195f.216ff) völlig in der Luft hängt. DOHMEN sieht dies natürlich auch; seine gezwungene Erklärung, im Dialog zwischen Frau und Schlange werde "von der Frau nach einem *möglichen* Verbot gefragt", und

das Verbot und auf die damit verbundene Todesdrohung Bezug (3,1-4). Diese wird dann aber nach der Übertretung nicht verwirklicht; vielmehr ergehen anstelle des eigentlich zu erwartenden Todesurteils an die Frau die Strafe der Schwangerschafts- und Geburtsschmerzen sowie der Beherrschung durch den Mann, an den Mann die Strafe der mühseligen Feldarbeit (3,16f). Dass hier zwischen Todesdrohung und dann effektiv ergangener Strafe eine Diskrepanz besteht, ist von den Kommentatoren immer wieder gesehen worden. Dass die Todesdrohung nicht eigentlich drohenden, sondern nur bewahrenden Sinn habe und den Menschen von der Übertretung nur abhalten solle[247], ändert an diesem Widerspruch gar nichts. Selbst wenn es JHWH mit seiner Drohung nicht ernst gewesen wäre (was füglich bezweifelt werden darf!) oder wenn er hier nur das dem Menschen Förderliche zu regeln beabsichtigt[248], geschieht dem Menschen nach der Übertretung auf jeden Fall anders, als JHWH es vorher angekündigt hatte. Man mag die Inkonsequenz auf verschiedene Weise rechtfertigen oder begründen[249] und darin gar einen der wesentlichen Züge der Erzählung sehen[250], sie bleibt, nimmt man die Erzählung beim Wort, eine Inkonsequenz.

Nun spricht die Tatsache, dass JHWH in der 'jahwistischen' Urgeschichte offenbar inkonsequent handeln kann, ja nicht unbedingt gegen JHWH, sondern (zumindest nach modernem, psychologisch sensibilisiertem Bewusstsein) eher für ihn.[251] Aber sie ist offenbar nicht nur im Laufe der Interpretationsgeschichte, sondern bereits zur Zeit von deren frühester Überlieferung und Fortschreibung immer wieder als Problem empfunden worden.[252] Gen 3,22 lässt sich am besten als reflexive Begründung für die – dem in 2,17 angedrohten Todesurteil nicht entsprechende – Vertreibung der Menschen aus dem Garten verstehen, eine Begründung, die der Redaktor der vor-'priesterschriftlichen' Urgeschichte in Anlehnung an JHWHs Selbstgespräch in der Babel-Erzählung formuliert haben dürfte.

3,2-3 sei kein eigentliches Zitat, sondern "eine Übernahme einer vorausgegangenen Sprechsituation in eine neue mit wechselnden Sprechern *zur Einführung notwendiger Informationen in den Erzählablauf*" (aaO. 218; Hervorhebungen von mir), vermag erzähllogisch nicht zu überzeugen. 3,1 אף כי אמר setzt ein zuvor ergangenes Verbot notwendig voraus.

247 So z.B. WESTERMANN 304f.306.

248 So STECK, Die Paradieserzählung 87f (= Wahrnehmungen Gottes 78).

249 Etwa dahingehend, ביום אכלך sei nicht so zu verstehen, dass der Mensch am selben Tag, an dem er das Verbot übertrete, sterben müsse; nur das Urteil werde dann gesprochen, die Ausführung jedoch aufgeschoben (JACOB 93f). Weitere Vorschläge bei CASSUTO I 124f.

250 WESTERMANN 306.

251 Vgl. bezüglich der geradezu dialektischen Inkonsequenz, dass JHWH aufgrund der Bosheit der Menschen zunächst die Sintflut auslösen (6,5-8) und dann mit einer ganz entsprechenden Begründung beschliessen kann, nie mehr eine Sintflut über die Erde zu bringen (8,21), nun O. KEEL, Jahwe in der Rolle der Muttergottheit: Orientierung 53/8 (1989) 89-92. Traditionsgeschichtlich vor dem Hintergrund der Fluterzählungen im Atramḫasis- und im Gilgameš-Epos betrachtet, wandelt sich JHWH vom herrischen Enlil zu der für das Leben einstehenden Göttin Ištar/Nintu.

252 Die Diskrepanz ist in Gen 2-3* stärker als in Gen 6-9*, weil in 2,16f Verbot und Drohung ausdrücklich von JHWH ergehen, wogegen in 6,5f der Erzähler und erst in der Wiederaufnahme in 8,21 JHWH selbst spricht (zu 6,7 steht 8,21 in keinem Widerspruch!).

Eine Verbindung der zweiten Art, die der Textwahrnehmung mit dem redaktionell geschaffenen Nebeneinander von Texteinheiten verschiedener Herkunft potentiell offensteht, ohne jedoch nachweislich durch den vor-'priesterschriftlichen' Redaktor intendiert zu sein, liegt möglicherweise zwischen der Nefilim-Episode *Gen 6,1-4* und 11,1-9** vor. Allerdings ist vorab die Frage zu klären, ob Gen 6,1-4* überhaupt als Bestandteil der vor-'priesterschriftlichen' Urgeschichte angesprochen werden kann.

Die bis in die jüngste Vergangenheit übliche Zuschreibung des Fragments(?) an den 'Jahwisten'[253] ist von J.T. MILIK[254] grundsätzlich in Frage gestellt worden. Seiner Meinung nach ist Gen 6,1-4 als eine verkürzte, teilweise wörtlich zitierende Aufnahme von 1 Hen 6-7 (Anfang des "Noachbuches" [6-11] bzw. des "Visionenbuches" [6-19][255]) zu verstehen:"the text of Gen. 6: 1-4...by its abridged and allusive formulation, deliberately refers back to our Enochic document, two or three phrases of which it quotes verbatim. (...) the work incorporated in En. 6-19 is earlier than the definitive version of the first chapters of Genesis"[256]. Damit würde Gen 6,1-4 jedenfalls in die nachexilische Zeit datiert werden müssen. MILIK rechnet offenbar mit einer Entstehung im Umfeld der Endredaktion des Pentateuchs.[257]

Allerdings ist die Argumentationsbasis für MILIKs These ziemlich schmal[258]: Die Frühdatierung der vom Verfasser des "Visionenbuches" verwendeten Vorlage ("the work incorporated in...") hängt wesentlich an der schon von P. GRELOT[259] vertretenen Meinung, darin vorliegende Materialien offensichtlich mesopotamischer Herkunft (Henoch in der Rolle von Enmeduranki als Initiator der Zivilisation bzw. von Xisouthros/Ziusudra als Vermittler der vorsintflutlichen Weisheit) seien schon zur Zeit des Exils mit der Henochgestalt verbunden worden – einer Annahme, zu der GRELOT aufgrund der Henoch-Traditionen von 'P' (Gen 5,21-24) kommt, die jedoch keine Schlüsse für Gen 6,1-4 zulässt. Archaische Materialien dieser Art sind nicht nur zur Zeit des Exils vermittelt worden, sondern ebenso in persischer und frühhellenistischer Zeit, dem Zeitalter der Entstehung einer eigentlichen historiographischen Koine. Die Verwendung traditionsgeschichtlich alter Materialien besagt nichts über die effektive Entstehungszeit der im "Visionenbuch" verwerteten Vorlage.

---

253 Vgl. noch WESTERMANN 497-500; WASCHKE, Untersuchungen zum Menschenbild der Urgeschichte 115-120; zurückhaltender BARTELMUS, Heroentum 25-30.

254 The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4, Oxford 1976, bes. 31f.

255 Zu letzterem MILIK, aaO. bes. 29-35; für dessen Entstehung bietet die Integration ins "Wächterbuch" (1 Hen 1-36, nach MILIK, aaO. 28, um die Mitte des 3.Jhs. in Judäa verfasst), den terminus ante quem.

256 AaO. 31.

257 Die gleich zu diskutierende Synopse zitiert allerdings nur V. 1-2.4. Hält MILIK V. 3 mit der Mehrheit der Exegeten für einen sekundären Zusatz, oder entfällt der Vers im Zitat, weil er der These zum Verhältnis zu Hen 6ff nicht zuträglich ist?

258 Vgl. zusammenfassend auch M. KÜCHLER, Schweigen, Schmuck und Schleier (NTOA 1), Freiburg/Schweiz und Göttingen 1986, 227-230.

259 La légende d'Hénoch dans les apocryphes et dans la Bible: son origine et signification: RScR 46 (1958) 5-26.181-210, bes. 24f.195. GRELOT äussert sich nicht zu Gen 6,1-4.

Vor allem aber führt die von MILIK ohne eingehenden Kommentar gebotene Synopse[260] von 1 Hen 6,1f; 7,1f; 15,8f II Gen 6,1-4LXX II Gen 6,1-4 MT keineswegs zum zwingenden Schluss, dass Gen 6,1-4 eine zitierende Abkürzung der Hen-Version sein müsse.[261] Gegen die Kürzungs- und Zitationsthese sprechen bereits im ersten Vers folgende Differenzen:

1 Hen		**Gen**	
6,1	*οἱ υἱοι των ἀνθρωπων*	6,1	*οἱ ἀνθρωποι* / האדם
-		6,1	*ἐπι της γης* / על־פני האדמה
6,1	*ἐγεννηθησαν* (var. *αὐτοις*) *θυγατερες ὡραιαι και καλαι*	6,2	(Die Göttersöhne *sahen, dass*) *τας θυγατερας...ὁτι καλαι εἰσιν*

Die Erzählproblematik ist durchaus nicht dieselbe: 1 Hen 6,1 stellt fest, dass den Menschen schöne Menschentöchter geboren wurden – was impliziert, dass *nicht alle* Menschentöchter schön waren![262] Gen 6,2 geht vom Erkennen der Schönheit *der* (und d.h. doch wohl: *aller*!) Menschentöchter durch die Göttersöhne aus. Gen 6,1ff thematisiert eine weiter gespannte Problematik: die Verbindung von Menschen(töchtern) und Götter(söhne)n, wogegen 1 Hen 6ff die Verführung der Göttersöhne/Engel durch besonders schöne Frauen zum Gegenstand hat und damit am Ausgangspunkt einer Entwicklung steht, die M. KÜCHLER treffend unter dem Stichwort "Dämonisierung des Eros"[263] beschrieben hat. Obwohl dann 1 Hen 7,2 (נסבו לה[ון] נשין מן כל די בחרו) und Gen 6,2b (ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו) in der Tat wie Vorlage und Zitat übereinstimmen, ist der Sinn der Aussage in den beiden Kontexten nicht derselbe, verkehren doch in Hen die Göttersöhne/Engel mit den zu Beginn "Erwählten" (die "erwählt" wurden, weil gerade *sie* besonders schön waren), wogegen sie in Gen erst jetzt überhaupt eine Auswahl treffen, deren Kriterien aber offenbleiben:"sie nahmen sich Frauen, soviele sie sich erwählten" bzw. "wie es ihnen gefiel".[264]

Die massiven Differenzen zwischen 1 Hen 7,2; 15,8f (aus der Verbindung der Göttersöhne/ Engel mit den Menschentöchtern gehen [גברין >?] *οἱ γιγαντες* "Riesen/Giganten" hervor) und Gen 6,4 (damals gab es נפלים "Riesen"[265], und aus der Verbindung der Göttersöhne mit

260 AaO. 32.

261 Vgl. nur die Diskussion bei BARTELMUS, Heroentum 156ff, der unter Vorgabe derselben Synopse (allerdings beschränkt auf die griechischen Versionen) zu genau entgegengesetzten Resultaten kommt.

262 So dann ganz präzis die Fortsetzung 6,2:"Auf, wir wollen uns Frauen aus den Menschenkindern [var. aus den Töchtern der Menschenkinder] wählen..."!

263 AaO. (Anm. 258) 220ff.

264 LXX übersetzt wörtlich durchaus richtig: *ἐλαβον ἑαυτοις γυναικας ἀπο πασων, ὧν ἐξελεξαντο.*

265 Zu dieser Bedeutung von נפלים vgl. HAL III 669 s.v. Die Notiz 6,4a hat m.E. den Zweck, die *Möglichkeit* der Verbindung von Menschentöchtern und Göttersöhnen zu begründen. Die ganze Episode verfolgt nicht die Absicht, "eine Ätiologie für die Nephilim" abzugeben, wie GESE meint, der נפלים und גברים von vorneherein miteinander identifiziert (Der bewachte Lebensbaum 83 [= Vom Sinai zum Zion 109ff]), sondern sie bietet eine "mythische Ätiologie" für die Herkunft der גברים, wie BARTELMUS (Heroentum 22-24) zu Recht betont. Dass allerdings נפלים und גברים in gegenseitiger Konkurrenz stünden, ja "die Heroen geboren (wurden), weil zur Bekämpfung der in der Urzeit die Erde verunsichernden ungeheuerlichen

den Menschentöchtern gingen die berühmten "Helden/Heroen" der Vorzeit hervor: הגברים אשר מעולם אנשי השם) lassen sich dann schon gar nicht mehr in ein synoptisches Schema zwingen. Jedenfalls kann Gen weder das נפלים- noch das אנשי השם-Motiv aus Hen haben. Somit muss MILIKs Kürzungs- und Zitationsthese, obwohl als "the ineluctable solution"[266] präsentiert, mangels hinreichender Indizien entfallen.[267] D.h. aber, dass von dieser Seite der Annahme, Gen 6,1-4* sei bereits Bestandteil der vor-'priesterschriftlichen' Urgeschichte gewesen, nichts im Wege steht.

Auf der andern Seite gibt es offenbar keine hinreichenden Indizien für eine 'jahwistische' Ansetzung, sieht man von der in 6,1a begegnenden Wendung על־פני האדמה ab, die auch in 4,14; 6,7; 7,4.23 begegnet.[268] Am naheliegendsten ist es m.E., Gen 6,1-4* als ein vom Redaktor der vor-'priesterschriftlichen' Urgeschichte eingefügtes Stück zu betrachten.[269] Die Einfügung vor der Sintflut dürfte der zusätzlichen Motivierung der Sintflut dienen; dem vor-'priesterschriftlichen' Redaktor mag die Motivierung der 'jahwistischen' Sintflut angesichts der am Ende des Zerstörungswerks gleichbleibenden Diagnose über den Menschen (8,21f)[270] als Begründung nicht genügt haben, weshalb er sie um das 'mythologische' Stück 6,1-4* ergänzte.[271]

Wesen übermenschliche Kräfte notwendig waren" (ebd. 23), steht nicht im Text.

266 AaO. 31.

267 Die Frage, ob umgekehrt 1 Hen 6ff an Gen 6,1-4* anknüpfe oder ob die beiden Texte ganz unabhängig voneinander entstanden sind, kann an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden.

268 Siehe zur 'jahwistischen' Urgeschichte oben S. 338-341. Nicht auszuschliessen ist, dass 6,1a (החל האדם לרב) zur Einleitung der 'jahwistischen' Fluterzählung gehört und seine ursprüngliche Fortsetzung in V. 5 (וירא יהוה כי רבה רעת האדם) fand. Jüngste Stellungnahmen, die Gen 6,1-4 dem 'Jahwisten' zuschreiben, begründen dies nicht: vgl. R.S. HENDEL, Of Demigods and the Deluge: Towards an Interpretation of Genesis 6:1-4: JBL 106 (1987) 13-26; VAN SETERS, The Primeval Histories 7-9.

269 So (mit Differenzen im Einzelnen) übereinstimmend auch GESE, Der bewachte Lebensbaum 82-85 (= Vom Sinai zum Zion 108-112); WEIMAR, Untersuchungen 35-38, u.a.; vgl. zur Diskussion SCHARBERT 79f.

270 Vgl. oben Anm. 251f.

271 Wie bei 3,22-24 ginge es dem Redaktor also darum, ein gewisses Argumentationsdefizit seiner 'jahwistischen' Vorlage zu beheben. Diese Annahme hat m.E. wesentlich mehr Wahrscheinlichkeit für sich als diejenige von HENDEL, der gerade umgekehrt Gen 6,1-4 als ursprüngliche Motivation für die Sintflut betrachtet, welche vom 'Jahwisten' dann um eine auf die Bosheit der Menschen bezogene (6,5-8) ergänzt worden sei. Die Inkonsequenz (bzw. besser: die unmotivierte Konsequenz), dass derselbe Tatbestand (die Bosheit des Menschen) zunächst der Motivation der Sintflut, dann der ständigen Bannung der Sintflut (8,21f) dient, lässt sich wohl besser auf traditionsgeschichtlichem Wege (siehe oben Anm. 251) als durch die Annahme intentionaler Bearbeitung verstehen. Abgesehen davon nimmt die Fluterzählung in keiner Weise auf 6,1-4 Bezug, woraus doch wohl geschlossen werden darf, dass sie unabhängig von diesem Stück entstanden ist (so auch BARTELMUS, Heroentum 24).

Die Frage, welchen genauen Umfang das Stück auf dieser Redaktionsstufe hatte[272], soll an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden, da für die Frage der potentiellen Querverbindung zu Gen 11,1-9* ohnehin nur Motive aus V. 1f und 4 relevant sind, deren ursprüngliche Verankerung in der Episode, soweit ich sehe, nicht bestritten wird. Ebenso wenig kann hier auf Detailfragen der Interpretation von Gen 6,1-4* eingegangen werden.[273]

Zwischen Gen 6,1-4* und 11,1-9* können drei inhaltlich relevante Stichwortassoziationen vermitteln[274]:

Gen 6,1-4*		**Gen 11,1-9***	
6,1	כי־הַחֵל האדם	11,6	וזה הַחִלָּם לעשות
6,2	בני־האלהים / בנות־האדם	11,5	בני האדם
6,4	אנשי השם	11,4	ונעשה־לנו שם

Wie die Ausführungen zum Parallelismus Gen 3,22 ‖ 11,6 gezeigt haben, lässt sich hier am Text eine bewusste redaktionelle Verbindung feststellen. Gleiches gilt für die von Gen 6,1-4* nach 11,1-9* möglichen Stichwortassoziationen m.E. nicht. Zwar sind offenbar beide Texte vom selben Redaktor in die vor-'priesterschriftliche' Ur- und Frühgeschichte integriert worden, doch lässt sich in keinem der beiden Stücke eine literarische Intervention des Redaktors erkennen, die eine bewusste Verknüpfung der beiden Texte signalisieren könnte. Allein die Integration der beiden Texte in denselben Makro-Kontext ermöglicht die Wahrnehmung *latenter* Stichwortassoziationen. Die betreffenden Stichworte stehen aber hier wie da nicht im Zentrum ihres narrativen Kontexts, sind keine Haupt-, sondern Nebenthemen bzw. -motive. Auch dies lässt eine allzu starke Gewichtung der möglichen Assoziationen bei der Interpretation der Einzeltexte nicht geraten erscheinen.

Immerhin wird durch das Nebeneinander von בנות־האדם und בני־האלהים in Gen 6,1-4* und den Gebrauch der Wendung בני האדם in 11,4, die sich auch auf Gen 2f zurückbeziehen lässt, die Voraussetzung dafür geschaffen, dass nun

[272] Die Schwierigkeiten von Literarkritik und Interpretation an dieser Stelle sind bekannt; strittig sind insbesondere V. 3 und die Notiz וגם־אחרי כן in V. 4. Vgl. zur Diskussion die in den vorangehenden Anm. genannte Lit.

[273] In letzter Zeit sind stärker als bislang Verbindungen zur klassischen griechischen Literatur und Historiographie hervorgehoben worden: vgl. R. SCODEL, The Achaean Wall and the Myth of Destruction: HSCP 86 (1982) 33-50; HENDEL, aaO. 18-20; VAN SETERS, The Primeval Histories 5-9.

[274] Vgl. schon WEIMAR, Untersuchungen 36.151 Anm. 150; SASSON, The 'Tower of Babel' as a Clue to the Redactional Structuring 216-218; RENDSBURG, The Redaction of Genesis 20f. Inhaltlich nicht relevant und insofern nicht als "theme-words" zu bewerten sind die von RENDSBURG ebenfalls notierten "Parallelen" ויהי (6,1; 11,1) und להם (6,1.2.4; 11,3). Im Rahmen unserer literarkritischen Arbeitshypothese an dieser Stelle nicht zu berücksichtigen sind weiter das Nebeneinander von על־פני האדמה 6,1 und על־פני כל־הארץ 11,4.8.9 sowie die (meist ganz unspezifischen) vermeintlichen Querverbindungen, die RENDSBURG zwischen 6,5-8 und 11,1-9 feststellen will (z.B. ראה 6,5 und 11,5; עשה 6,6-7 und 11,6 u.ä.).

auch Gen 11,1-9 wie die beiden anderen Erzählungen als Variation eines übergreifenden Themas "fundamentale Grenzüberschreitung gegenüber dem Göttlichen" gelesen werden kann. Dass die Babel-Erzählung damit eine ganz neue Stossrichtung bekommen konnte, braucht nicht eigens betont zu werden. Die Rezeption hat sich dieser neuen, im Text wie gesagt nur latent vorhandenen Dimension mit ganz besonderer Intensität angenommen.

Die latente Stichwortassoziation אנשי השם > נעשה־לנו שם eröffnet der Babel-Erzählung ebenfalls eine neue Dimension: In Gen 6,4 wird ganz ausdrücklich gesagt, dass aus der Verbindung der "Menschentöchter" mit den "Göttersöhnen" jene Helden hervorgingen, die der Überlieferung als "die berühmten Männer der Urzeit" (מעולם אנשי השם) bekannt waren. Der Redaktor, der auf Gen 6,1-4* die Sintfluterzählung folgen lässt, setzt doch wohl voraus, dass diese אנשי השם wie alle anderen Menschen bei der Flut umgekommen sind. Wenn die nachsintflutliche Menschheit sich selbst "einen Namen machen" will, kann das so verstanden werden, dass die Menschen mit ihren eigenen Mitteln jenen Status des Ruhms wiedergewinnen wollten, den vor der grossen Flut die zur Hälfte von den "Göttersöhnen" abstammenden Helden besessen hatten.

Was schliesslich die Verwendung der Wurzel חלל hi. betrifft, so ist zu beachten, dass diese nicht nur Gen 6,1-4* und 11,1-9* untereinander verbindet, sondern auch noch an den ebenfalls vor-'priesterschriftlichen' Stellen 4,26; 9, 20 und 10,8 begegnet:

4,26	(ויקרא את־שמו אנוש) אז הוחל (LXX *οὗτος ἤλπισεν*) לקרא בשם יהוה
6,1	ויהי כי־החל האדם לרב על־פני האדמה
9,20	ויחל נח איש האדמה ויטע כרם
10,8	(וכוש ילד את־נמרד) הוא החל להיות גבר בארץ
11,6	וזה החלם לעשות

Wie die Aufreihung der Belegstellen zeigt, hat das Verb חלל hi. nicht überall denselben Stellenwert. In 4,26; 9,20; und 10,8 liegt darauf ein besonderes Gewicht, insofern bestimmte Sachverhalte als "Firsts", erstmals vorgekommene bezeichnet werden: zur Zeit des Enosch wurde – im Kontext der Kain-Genealogie sozusagen ein erster Höhepunkt der menschlichen Kulturentwicklung! – erstmals JHWH verehrt (LXX: Enosch war der erste JHWH-Verehrer), Noach war der erste Weinbauer, Nimrod der erste גבור, hier wohl "Gewaltherrscher"[275]. Jedesmal impliziert חלל hi., dass der besprochene Sachverhalt danach noch mehrfach belegt ist, ja geradezu üblich wurde und bis in die Gegenwart des Verfassers üblich blieb. JHWH-Verehrer, Weinbauern und Gewaltherrscher gibt es auch heute noch, aber einer war, in der Frühzeit der Menschheitsgeschichte, jeweils der erste. Dagegen hat חלל hi. in 6,1 in Verbindung mit לרב kaum diese besondere Bedeutung der Erstmaligkeit, sondern drückt hier den Beginn einer Entwicklung (der Vermehrung der Menschen) aus. Erst recht ist in 11,6 nicht von einem erstmaligen, später immer wieder vorkommenden

---

275 Von גברים im allgemeineren Sinne von "Helden" war ja schon in 6,1-4* die Rede.

Sachverhalt die Rede.[276] Allerdings kann die Verwendung von חלל hi. *in diesem Kontext* latente Assoziationen an Erstmaliges, Uraltes, Frühzeitliches wekken und so mit dazu beitragen, die Babel-Erzählung als eine Episode der Frühgeschichte der Menschheit zu lesen.

c) Eine Episode der Frühgeschichte

Dies nämlich dürfte die massivste (und folgenreichste) Akzentverschiebung sein, der die Babel-Erzählung mit ihrer Integration in die vor-'priesterschriftliche' Ur- und Frühgeschichte unterworfen wurde: von einer zeitgenössisch konkreten, zeitgeschichtlich kritischen Reflexionserzählung zu einer Episode der Frühgeschichte umfunktioniert zu werden. Darin, dass die übliche exegetische Interpretation von Gen 11,1-9 die Erzählung stets *nur* als 'Urgeschichte' verstanden hat, liegt wohl der Hauptgrund für die theologisch-dogmatische Fixierung auf die vermeintliche 'Hybris'- bzw. 'Schuld und Strafe'-Problematik der Erzählung. Das Fehlen einer vollständigen (nicht nur auf ein einzelnes Motiv wie 'Turmbau'[277] oder 'Sprachverwirrung'[278] beschränkten[279]) Parallele aus der näheren altorientalischen Umwelt Israels, das Gen 11, 1-9 so deutlich von den anderen 'Urgeschichten' abhebt, hätte schon längst Zweifel an der Ursprünglichkeit der Verankerung dieser Erzählung in der Urgeschichte wecken müssen.[280]

Wie wir gesehen haben, formuliert bereits die Grundschicht ihre kritische Reflexion über ein weltherrschaftliches Bauprojekt mit paradigmatischer Stossrichtung: Mit Bezug auf «alle Welt» (כל־הארץ) setzt sie «den Menschen» (בני האדם) und ihrem Bauprojekt JHWH und dessen den Bau unterbrechende Intervention entgegen und thematisiert insofern "einen fundamentalen theologischen Konflikt"[281], wie er durchaus in den Rahmen der Urgeschichte passt. Die vom Verfasser der Grundschicht gewählte literarische Form der konstruierten mythi-

---

[276] Vgl. zur Interpretation von V. 6, die m.E. auch noch auf dieser Redaktionsstufe durchaus beibehalten werden kann, oben 8.7.

[277] Hierzu bes. FRENZ, Der Turmbau 183-195.

[278] Hierzu mit Verweis auf die "Beschwörung des Nudimmud" WESTERMANN, SEYBOLD, BOST, WALTON u.v.a.

[279] Vgl. die ziemlich wahllose Übersicht von 'Motivparallelen' zur Zerstreuung, zum 'Turmbau' und zur 'Sprachverwirrung' bei WESTERMANN 715-718.

[280] Vgl. diesbezüglich die Bemerkungen WESTERMANNs, der bes. mit Bezug auf V. 2 davon spricht, dass "das urzeitliche Geschehen...die Geschichte berührt. (...) Eben dies, dass die Erzählung Gn 11,1-9 zwischen urgeschichtlichem und geschichtlichem Geschehen in der Schwebe bleibt, gibt ihr den ihr eigentümlichen Charakter" (712; vgl. 723).

[281] SEYBOLD, Der Turmbau zu Babel 467.

schen Kurzerzählung musste die Integration der Erzählung in die vor-'priesterschriftliche' Urgeschichte nahelegen.

Erst jetzt aber, mit dieser Integration in den Makro-Kontext von Schöpfung, Kulturentstehung, Fluterzählung und nachsintflutlicher Kulturentwicklung wurde aus der Reflexionserzählung die Schilderung einer Episode der Frühzeit. Sie ist wohl nicht mehr ganz 'Urgeschichte', insofern sie nach der Sintflut und nicht mehr in קדם, sondern in einer Zeit handelt, die derjenigen des Redaktors qualitativ näherliegt als die ferne mythische Urzeit מעולם, und in einem Raum (Mesopotamien, Babel), der ihm auch in seiner eigenen Zeit zugänglich oder mindestens bekannt war. Sie spielt aber in der Frühgeschichte, insofern sie zeitlich dem Ende der Sintflut nahesteht und das Bauprojekt der von den קדם-Bergen in die mesopotamische Ebene herabgewanderten Menschen im neuen Kontext den ersten nachsintflutlichen Stadtbau markiert.

Das neue Verständnis von Gen 11,1-9* als Frühzeit-Episode schuf die Voraussetzung dafür, dass ein letzter Bearbeiter, in der Urgeschichte ansetzende Linien ausziehend, die Erzählung in der Achämenidenzeit in den Dienst einer neuen Weltordnungskonzeption stellen und sie damit geradezu re-'politisieren' konnte.

10.4. Die Endfassung: Zerstreuung als Strafe oder Reaktualisierung des Segens?

10.41. Der Endtext

Die letzte Bearbeitung der nunmehr als Episode der Frühgeschichte in einen grösseren literarischen Kontext integrierten Babel-Erzählung erweitert die Erzählung um einen neuen narrativen Spannungsbogen: neben das mit dem Bauprojekt gegebene Thema stellt sich nun neu das topologisch determinierte Zerstreuungsmotiv. Dieses wird primär und explizit durch die ergänzenden "Glossen" V. 4b.8a.9b und deren stereotype Terminologie (פוץ [משם] על־פני כל־הארץ; beachte die Insistenz auf שם "dort"[282]) getragen. Es gibt implizit aber auch dem Bauprojekt eine neue Dimension, insofern «Stadt und Zitadelle/'Turm'» nun als Mittel zur Verhinderung der Zerstreuung erscheinen. פן־נפוץ in V. 4b bildet den eigentlichen Höhepunkt der langen Reihe von Selbstaufforderungen von V. 3-4 und signalisiert, insofern hier zum ersten Mal passiv formuliert wird, gleichzeitig die Grenze der menschlichen Planungsfähigkeit. ויפץ יהוה... in V. 8a stellt

282 Vgl. oben S. 294f.

die erste und entscheidende Intervention JHWHs gegen die Menschen dar, welche das Bauprojekt zum Erliegen bringt. Und ...מִשָּׁם הֱפִיצָם יהוה in V. 9b markiert als Abschluss der Erzählung noch einmal deutlich, dass in der Zerstreuung der Menschen die entscheidende Dimension der göttlichen Intervention zu sehen ist.

Wenngleich sich also die literarische Intervention des Ergänzers auf die Einfügung dreier knapper "Glossen" an geeigneter Stelle[283] beschränkt, stellt sich das neue Thema doch nicht nur gleichgewichtig neben das Bauthema, sondern determiniert dieses mit und wird somit zum eigentlich dominierenden Thema der Erzählung.[284]

Das Hauptproblem der Interpretation besteht darin, das neue Thema hinsichtlich seiner theologischen Wertung adäquat zu verstehen: Klar ist, dass wie beim Bauprojekt menschliche Absicht und göttliche Intervention gegenläufig sind, insofern JHWH genau gegen die erklärte menschliche Absicht, nicht zerstreut zu werden, handelt. Doch lässt sich daraus sogleich der Schluss ziehen, die Zerstreuung sei als eine *Bestrafung* (und sei es eine bewahrende...) zu verstehen, wie dies in der Regel in exegetischen Kommentaren getan wird und wie dies die ebenso prägnante wie fragwürdige Gattungsbestimmung als "Erzählung von Schuld und Strafe"[285] voraussetzt? Wie wir gesehen haben, ist es durchaus fraglich, ob die Erzählung überhaupt eine genau bestimmbare "Schuld" der Menschen thematisiert. Entsprechend sollte man bei der Qualifikation der Intervention JHWHs als "Strafe" zunächst zurückhaltend sein.

Für die Strafthese scheint auf den ersten Blick die Verwendung von פוץ (hi.)[286] zu sprechen: das Verbum ist häufig eindeutig negativ konnotiert, so etwa in den Vernichtungsmetaphern Jes 41,16; Jer 13,24 (vgl. 18,17), wo Zerstreuung die Folge einer militärischen Niederlage im Bilde der verwehten Spreu darstellt, oder in den Hirtenmetaphern 1 Kön 22,17 || 2 Chr 18,16; Jer 10,21; Ez 34,5.6.12; Sach 13,7, in denen von der Zerstreuung einer unbeaufsichtigten oder schlecht gehüteten Herde die Rede ist. An all diesen Stellen impliziert פוץ eine mehr oder weniger gewalttätige (vgl. auch Hab 3,14!), aus der Sicht der betroffenen Objekte der Zerstreuung stets negativ gewertete Intervention.

Von diesem Befund her kann eine negative Wertung von פוץ hi. auch in Gen 11,1-9 in der Tat nicht ausgeschlossen werden. Allerdings haben besonders jüdische Kommentatoren[287] im Gefolge einer von der christlichen Exegese lange

---

283 Vgl. oben S. 309f (5).

284 Zur parallelen Neuorientierung des Motivs der «einen Rede» siehe gleich 10.42.a.

285 Siehe dazu oben 6.44.

286 Siehe dazu ThWAT VI 544-547 (H. RINGGREN).

287 Vgl. CASSUTO II 243.247f; JACOB 301; SARNA 67; im Anschluss daran auch ANDERSON, Die Babelgeschichte 39.42; KIKAWADA, The Shape 31f; KIKAWADA/QUINN, Befo-

ignorierten Tradition[288] immer wieder ein anderes Verständnis der Intervention JHWHs vertreten, das diese nicht als Strafe, sondern in der Linie des in Gen 1, 28 zu den Menschen gesprochenen, in 9,1 nach der Sintflut reaktualisierten Segens ("Seid fruchtbar und mehret euch *und erfüllt die Erde* und gestaltet sie"[289]) deutet. Dieser Interpretation zufolge lässt sich die Zerstreuungsangst der Menschen (...פן־נפוץ V. 4b) geradezu als Weigerung verstehen, dem göttlichen Segen zu entsprechen, der ja neben der Ermächtigung durchaus auch eine Verpflichtung implizieren dürfte.[290] JHWHs Intervention würde dann der machtvollen Durchsetzung dieses Segens dienen.[291]

Die Problematik dieser Deutung liegt darin, dass sie allein vom Kontext her argumentiert, ihre Sicht aber mangels expliziter terminologischer Brücken von Gen 1,28 und 9,1 zu 11,1-9 nicht aus der Babel-Erzählung selbst heraus begründen kann. Gen 1,28 und 9,1 sind eindeutig 'priesterschriftliche' Texte, die nicht auf Gen 11,1-9 hin angelegt sind und erst über die Endredaktion in den Makro-Kontext der Babel-Erzählung rückten. Die "Glossen" zur Babel-Erzählung dürften ihrerseits, wenn die oben in Kap. 7 vorgetragenen Überlegungen

---

re Abraham Was 69f.

288 Siehe oben 3.35.a. zu Josephus; noch älter 1 QM 10,8ff (unten 10.44.), später Ibn Esra, Ralbag, Raschbam u.a. So auch, weniger bekannt, der Karäer Japhet b. Eli (10.Jh.p): Das Projekt der Menschen, an einem einzigen Ort sich zu konzentrieren, widerspreche dem Segen und Schöpfungsauftrag von Gen 1,28 und 9,1. Die Menschen wiesen den ihnen zugesprochenen weiten Lebensraum zurück und verachteten damit offen die vielfältigen, je nach Ort ganz verschiedenen Schöpfungsgüter. Hätten sie die ganze Erde bevölkert, hätten sie ob des Reichtums und der Vielfalt der Schöpfung Gott gelobt; so aber verkehrten sie sich zur Gottlosigkeit: *ʾilḥāʾd*, "Weigerung, Negation, Atheismus" (zu Gen 11,4 und 11,8, zit. nach Ms. Paris, BN 277; Hinweis meines Kollegen J. ALOBAIDI).

289 Zu diesem Verständnis von כבשה vgl. bes. K. KOCH, Gestaltet die Erde, doch heget das Leben! Einige Klarstellungen zum *dominium terrae* in Genesis 1, in: H.-G. GEYER u.a., Hg., "Wenn nicht jetzt, wann dann?" (FS H.-J. KRAUS), Neukirchen-Vluyn 1983, 23-36, bes. 26-31.

290 Letzteres zumal dann, wenn man die 'P'-Segenssprüche im grösseren Kontext der 'Priesterschrift' liest, die (zumindest auch) als an die Exulanten gerichtete Heimkehrpropaganda verstanden werden kann. Wesentlich für dieses Verständnis ist u.a. die Beobachtung, dass כבש הארץ in Num 32,22.29; Jos 18,1 aufgenommen wird und sich dort auf die Landnahme der Israeliten bezieht; vgl. dazu J. BLENKINSOPP, The Structure of P: CBQ 38 (1976) 275-292, bes. 290f; N. LOHFINK, Die Priesterschrift und die Geschichte: VT.S 29 (1978) 199-225, bes. 218-220. Josephus' Kolonisationskonzeption (siehe oben 3.35.a) dürfte primär an diesen Aspekt des *dominium terrae* anschliessen.

291 "...der Bau der Riesenstadt ist ein aus Furcht geborener Versuch, dem göttlichen Plan zu begegnen. Mit der Vereitelung ist Gottes Absicht erfüllt und die Schöpfung endgültig abgeschlossen. Jetzt stellt sich die Erde so dar, wie Gott sie haben wollte" (JACOB 301).

zutreffen[292], zwar durchaus im weiteren Umfeld von 'P', aber zunächst unabhängig davon anzusetzen sein. Und schliesslich wird das Thema Segen weder in der Babel-Erzählung noch in den "Glossen" ausdrücklich angesprochen.

Eine terminologische Brücke führt aber von Gen 11,1-9 nach vorn zu 9,19 ("...und von diesen [drei Söhnen Noachs] zerstreute sich alle Welt [נפצה כל־הארץ]"). Wie oben ausgeführt, lassen sich die "Glossen" m.E. am besten als produktive Verarbeitung einer Spannung verstehen, die durch das in der vor-'priesterschriftlichen' Urgeschichte vorliegende Nebeneinander von Völkertafel und Babel-Erzählung entstanden war.[293] Der "Glossator" wird als erster die Präsenz der ganzen Menschheit an einem Ort als Widerspruch zwar nicht zu einem – noch nicht formulierten – Schöpfungssegen, wohl aber zu der in 9,18f implizierten und in der vor-'jahwistischen' Völkertafel konkretisierten Feststellung einer Vielzahl menschlicher Völker, Stämme und Wohnorte wahrgenommen haben. Die erste "Glosse" ...פן־נפוץ in V. 4b formuliert diesen Widerspruch explizit als Widerstand im Willen zur Konzentration um ein weltherrschaftliches Bauprojekt. JHWHs Intervention richtet sich gegen diesen Widerstand und setzt die in Gen 9,18f; 10* vorausgesetzte Zerstreuung der Völker «über die ganze Erde» durch. Dass es sich dabei nicht um eine Strafe im eigentlichen Sinne handelt, hat die jüdische Auslegungstradition m.E. durchaus richtig gesehen.

Mit zunehmender Annäherung an die Endgestalt von Urgeschichte und Pentateuch wird es immer schwieriger, randscharf zwischen spätesten Bearbeitungen und 'Endredaktion' zu unterscheiden. Deshalb soll nun im folgenden die glossierte Babel-Erzählung in ihrem endredaktionellen Kontext situiert werden, wobei der Blick auf diesen Endkontext gleichzeitig neues Licht auf die neue Funktion des Motivs der «einen Rede» werfen kann.

10.42. Der endredaktionelle Kontext

Für das Verständnis der Erzählung im endredaktionellen Kontext ist vor allem die Klärung des Verhältnisses der Episode zu den unmittelbar vorangehenden und zu den unmittelbar folgenden Texteinheiten von Bedeutung.[294]

---

[292] Siehe oben S. 327.

[293] Ebd.

[294] Was oben in 10.32. zu den Querverbindungen zu Gen 3,22 und 6,1-4* gesagt wurde, gilt auch noch auf der Ebene der Endredaktion, welche keine der beiden Verbindungen weiter präzisiert hat (den vermutlich sekundären Vers 6,3 verbindet nichts mit 11,1-9). Dies heisst aber auch, dass die vom vor-'priesterschriftlichen' Redaktor *intendierte* Aufnahme der Formulierung von 11,6 in 3,22 nun nur noch als *latente*, potentielle Querverbindung im Text wahrnehmbar ist.

a) Gen 10 und 11,1-9

Dass zwischen Gen 10 und 11,1-9 inhaltliche Spannungen vorliegen, deren gewichtigste im Gegensatz zwischen der von der Völkertafel dargestellten Vielfalt von Wohnorten bzw. Sprachen und der von der Babel-Erzählung vorausgesetzten Einheit von Ort und «Rede/Sprache» liegt, ist immer wieder gesehen[295] und auch in dieser Arbeit diskutiert worden.[296] Sowohl die antiken Harmonisierungsversuche als auch die modernen, literarkritisch nach Kohärenzstörungen fahndenden exegetischen Kommentare haben Mühe mit dem vorliegenden Endtext. Gerade angesichts der nicht übersehbaren Spannungen muss man aber auch die Frage nach Gen 10 und 11 *verbindenden* Gesichtspunkten (und damit nach der gemeinsamen Kohärenz der beiden Texte) mit besonderer Dringlichkeit stellen. Liegen hier zwei voneinander nicht nur literarkritisch isolierbare, sondern auch sachlich gegeneinander undurchlässige Findlinge zufällig parataktisch nebeneinander, oder stehen die beiden Texte im Gegenteil in einem genauer bestimmbaren, redaktionell sinnvollen Verhältnis zueinander?

M.E. ist Letzteres der Fall.[297] *Wie schon in der vor-'priesterschriftlichen' Urgeschichte* lässt sich auch im endredaktionellen Kontext Gen 11,1-9 als eine funktionale Parallele zur Völkertafel Gen 10 auffassen. Die Spannung bes. zu Gen 10,5.20.31 (בני־NN למשפחתם ללשנתם בארצתם ל/בגויהם) zwingt den Interpreten dazu, nach dem gemeinsamen Nenner der beiden Texte zu fragen. Dieser dürfte gerade in der *Vielfalt* von Völkern, Sprachen und Wohnorten liegen, wie sie die Völkertafel als weltordnungsgemässen, aus genealogischer Abstammung und Verzweigung entstandenen Zustand präsentiert, und wie sie die Babel-Erzählung als Resultat einer besonderen Intervention JHWHs darstellt. Die Babel-Erzählung dürfte als Schilderung einer frühgeschichtlichen Episode eine bestätigende Doppelung[298] der in der Völkertafel im 'natürlichen' Bild der Generationenfolge dargestellten weltordnungsgemässen Vielfalt bieten.

Erkennt man somit nicht nur die Spannung, welche die beiden Texte voneinander abhebt, sondern auch ihre gemeinsame Grundaussage, dann verdient eine 'Opposition' im Rahmen dieser Arbeit ganz besondere Aufmerksamkeit, nämlich diejenige zwischen den *vielen* לשנות (Gen 10,5.20.31) und der *einen* שפה (Gen 11,1.6.7.9).

Im endredaktionellen Kontext weist, wenn die glossierte Babel-Erzählung als parallel-narrative Doppelung zur Völkertafel verstanden werden kann, alles dar-

---

[295] Vgl. die zahlreichen Hinweise auf Harmonisierungsversuche in Teil A: S. 17 (11), 19 (15), 106, 123, 126 Anm. 370 u.ö.

[296] Siehe oben S. 327f (18).

[297] Vgl. THOMPSON, The Origin Tradition 78 (oben S. 328 Anm. 173).

[298] Vgl. Dtn 19,15 zur Definition einer feststehenden Aussage durch doppeltes Zeugnis, die beiden Träume Pharaos, Gideons doppelte Wollprobe (Ri 6,36-40) u.ä. Texte.

auf hin, dass die in den beiden Texten verwendeten Begriffe לשון und שפה nun ihrerseits parallel bzw. weitgehend synonym verstanden wurden.[299] Dass sich die Bedeutung von שפה in persischer Zeit ohnehin in Richtung "*Sprache*" verschoben haben dürfte, zeigt Jes 19,18.[300] Dass diese Bedeutung allerdings auch in der Spätzeit nicht dominant geworden ist, zeigt die Tatsache, dass Texte der hellenistisch-römischen Zeit (1QM 10,14; Jub; Targumim) das שפה von Gen 11 durch das offfenbar eindeutigere hebr./aram. לישן/לשון "Sprache = Idiom" ersetzten. Die Möglichkeit der Substitution macht aber deutlich, dass die «eine Rede» von Gen 11,1-9 in hellenistischer Zeit als «eine Sprache» verstanden wurde. Der funktionale Parallelismus von Gen 11,1-9 zu Gen 10 lässt vermuten, dass dieses Textverständnis schon ab der persischen Zeit dominiert haben dürfte.

So fungiert nun die glossierte Babel-Erzählung, obwohl terminologisch in manchen Einzelheiten nicht ganz adäquat[301], im endredaktionellen Kontext als narrative Ätiologie der Vielfalt von Völkern mit je eigener Sprache und eigenem Wohnort und Siedlungsraum.

b) Gen 11,1-9 und 12,1-3

Zum Verhältnis von Gen 11,1-9 und 12,1-3 ist an anderer Stelle schon das Wesentliche gesagt worden.[302] Dass hier im endredaktionellen Stadium zumindest latente Querverbindungen bestehen dürften, lässt sich kaum von der Hand weisen. Allerdings sollte gerade auf der Ebene der Endredaktion nicht übersehen werden, dass die eigentliche Brücke von der Babel-Erzählung zur Berufung Abrahams nicht (nur) über das vielzitierte Stichwort שם «Name» führt, sondern über die 'priesterschriftliche' Sem-Terach-Genealogie 11,10-32. Diese darf bei der Interpretation der Abraham-Berufung nicht einfach übersprungen werden.

Die 'priesterschriftliche' Sem-Terach-Genealogie zeichnet sich gegenüber der bereits in der vor-'priesterschriftlichen' Völkertafel vorliegenden Sem-Genealogie (10,21-29) besonders dadurch aus, dass sie die Peleg-Linie bis zu Abraham weiterverfolgt, wogegen die vor-'priesterschriftliche' Variante die Joktan-Linie ausführte. Darüber hinaus bietet sie die charakteristischen Angaben zu Lebensalter und Nachkommen (ויחי NN x שנה ויולד בנים ובנות). Im Rahmen der

---

299 *Parallel* erscheinen die beiden Begriffe ja schon in Jes 28,22; 33,19; Ez 3,5f (S. 347).

300 Siehe dazu S. 348.

301 Dass בלל "vermengen" für eine Ätiologie der Sprachenvielfalt kaum ein sehr adäquater Begriff ist, wurde mehrmals betont; doch war das Verbum schon für die Babel-Ätiologie von V. 9a unverzichtbar.

302 Siehe oben S. 319-322 (14) und 336f.

ausführlicheren Terach-Notiz[303] kommen mit Sarai und Milka auch Frauen in den Blick, wobei natürlich Sarai besondere Aufmerksamkeit erhält und mit dem Hinweis auf ihre Unfruchtbarkeit und Kinderlosigkeit (11,31) bereits der Spannungsbogen für die Vätergeschichte ansetzt. Dann wird der Auszug Terachs "von Ur in Chaldäa nach Kanaan"[304] berichtet, der in Haran eine unmotivierte vorläufige Unterbrechung erfährt. Immerhin fällt auf, dass Terach weder beim Auszug aus Ur noch bei der Niederlassung in Haran auf besondere göttliche Weisung hin handelt. Dies steht kontextuell in krassem Gegensatz zur Berufung Abrahams in Gen 12,1-3. Allerdings wird der Gegensatz (anders als im Midrasch) nicht explizit thematisiert.

Jedenfalls werden Abraham dann in 12,1-3 Land (ארץ), Volk (גוי) und Name (שם) verheissen. Die ersten beiden Elemente schliessen an die Völkertafel an, beim letzten könnte ein Bezug zu Gen 11,1-9 impliziert sein: wogegen die Menschen der Babel-Erzählung sich selbst «einen Namen machen» wollten, verheisst JHWH nun Abraham, dessen Namen grosszumachen (גדל pi.). Bezüglich der beiden ersten Elemente entspricht Abraham durchaus dem Paradigma der Völkertafel: jedem Stamm/Volk sein eigenes Land. Allerdings unterscheidet ihn von den anderen Stammvätern/Völkern die Tatsache, dass ihm sein Land nicht einfach quasi-natürlich (dies ist die Implikation der Genealogie von Gen 10) zugekommen ist, sondern über eine besondere göttliche Legitimation und über den besonderen Segen JHWHs.[305]

10.43. Historische Zuordnung: Sprachen- und Völkervielfalt in der Reichsideologie der Achämeniden

Noch einmal sei der Versuch der konkreten historischen Zuordnung einer Bearbeitungsphase von Gen 11,1-9 unternommen. Wie gesagt dürften letzte Bearbeitung ("Glossen"), Verknüpfung von vor-'priesterschriftlicher' und 'priesterschriftlicher Urgeschichte und 'Endredaktion', wenn man nicht ohnehin 'P' als Bearbeitungsschicht verstehen will, zeitlich und milieumässig nur sehr schwer

[303] V. 28-30 werden häufig dem 'Jahwisten' zugerechnet. Doch gibt es hier m.E. keinerlei zwingende Indizien für literarkritische Operationen und genaue Quellenzuweisung. J. VAN SETERS zählt V. 26-32 vollständig zu P (Abraham in History and Tradition, London 1975, 225). Vgl. zur Diskussion auch WESTERMANN II 152-156.

[304] Ein Paradigma für die Exilierten, das in Abraham sein hervorragendes Vorbild findet (siehe oben Anm. 290).

[305] Nach CRÜSEMANN haben "Aufbruchsbefehl und Segensverheissung an Abraham eine klare *paradigmatische Bedeutung*: Die Bewohner der weltweiten Golah werden aufgefordert, wie Abraham ihre Bindungen an Familien und Länder aufzugeben und ins Land Israel zu ziehen. Daraus wird Segen für alle Sippen der Erde erwachsen" (Die Eigenständigkeit der Urgeschichte 29).

voneinander zu differenzieren sein. Ich beschränke mich an dieser Stelle deshalb darauf, das, was oben als "gemeinsamer Nenner" von Völkertafel und glossierter Babel-Erzählung beschrieben wurde, nämlich die positive Feststellung der Vielfalt von Völkern mit je eigenen Wohnsitzen und Sprachen, vor dem Hintergrund der achämenidischen Reichsideologie zu situieren, wie sie aus Texten und Bildern näherungsweise rekonstruiert werden kann.[306]

Im Zusammenhang mit dem Thema der Sprachenvielfalt ist zunächst auf einen nur bei den Achämenidenkönigen belegten Königstitel hinzuweisen, der sich in Inschriften von Darius I. (521-486a), Xerxes I. (486-465a) und Artaxerxes I. (464-424a) findet. Diese Könige nennen sich

šarru rabû šar šarrāni
šar mātāti ša napḫar lišānāte gabbi (var. *šar mātāte ša napḫari lišānu gabbi*[307])
šar qaqqari ruqtum rabītum o.ä.[308]

"Grosskönig, König der Könige,
König der Länder der Gesamtheit aller Sprachen/Nationalitäten,
König des grossen Erdkreises" usw.

Dass *lišānu/lišānāte* hier metonymisch für "Nationalitäten, Völker" o.ä. steht, zeigen die altpersischen Versionen, die an derselben Stelle jeweils

xšāyaθiya dahyūnām vispazanānām
"König der Länder aller Menschen(arten)"[309]

bzw.

xšāyaθiya dahyūnām paru(v)zanānām
"König der Länder vieler Menschen(arten)"[310]

---

306 Die folgenden Hinweise schliessen an unabhängig voneinander entstandene neuere Beiträge zur achämenidischen Reichsideologie und -organisation an, die trotz Differenzen in Details in wesentlichen Zügen konvergieren: vgl. bes. FREI/KOCH, Reichsidee und Reichsorganisation; ROOT, The King and Kingship; BRIANT, Pouvoir central et polycentrisme culturel 1-31. Mit A. KUHRT, Rez. FREI/KOCH: BiOr 44 (1987) 199-205, teile ich die Auffassung, dass das Spezifikum der achämenidischen gegenüber etwa der assyrischen Reichsorganisation und -ideologie nicht auf der Ebene der viel strapazierten religiösen Toleranz liegen kann (vgl. nur die Zerstörung ionischer Tempel durch Darius oder babylonischer Tempel durch Xerxes), sondern nur in der aussergewöhnlich geschickten Art und Weise, lokale religiöse Traditionen mit Hilfe von Experten (Schreibern, 'Künstlern', Propheten usw.) für die Legitimation der persischen Oberherrschaft einzusetzen.

307 WEISSBACH, Die Keilinschriften der Achämeniden 119,2,12.

308 WEISSBACH, aaO. 87,2,5; 103,2,16; 109,2,7; 113,2, 6; 115,2,6; vgl. 121,2,3.

309 R.G. KENT, Old Persian. Grammar, Texts, Lexicon (AOS 33), New Haven/Conn. [2]1961, 137 (DNa 10f); 141 (DSe 9f); 147 (DZc 5); zur Übersetzung vgl. ebd. 208b s.v. *vispazana* "containing all (kinds of) men".

310 KENT, aaO. 147 (DE 14-16); 148 (XPa 7f; XPb 15f); 149 (XPc 6f; XPd 10f; XPf 10f); 150 (XPh 8f); 152 (XE 15f); 153 (XV 11f; A[1]Pa 12); zur Übersetzung vgl. ebd. 196a s.v.

lesen. Der metonymische Gebrauch von *lišānu/lišānāte* ist schon zur Zeit Assurbanipals bezeugt[311], erscheint in der Titulatur aber nur unter den genannten Achämeniden; spätere Könige nennen sich nur noch *šarru rabû šar šarrāni šar mātāti* "Grosskönig, König der Könige, König der Länder".[312]

Wenn also in diesen Titeln von "Zungen, Sprachen" die Rede ist, dann primär nicht Idiome, sondern die sie sprechenden Völker gemeint. Allerdings sollte der Begriff *lišānāte* nicht ganz in Richtung "Nationen" aufgelöst werden. Dass die Sprachdimension zumindest als Konnotation immer noch vorliegen dürfte (darin genau den לשנות in Gen 10,5.20.31 entsprechend!), macht nicht nur die Tatsache wahrscheinlich, dass die entsprechenden Inschriften jeweils in drei offiziellen Sprachen (Altpersisch, Elamisch, Babylonisch) abgefasst wurden; dies legt sich auch angesichts des sonstigen Umgangs der achämenidischen Zentralregierung mit den Nationalsprachen nahe.[313] Königliche Propagandatexte wurden zwar unter Darius in altpersischer Originalfassung (Sprache und Schrift) in die Provinzen geschickt[314], sie wurden dort aber offenbar in der jeweiligen Nationalsprache zugänglich gemacht. Jedenfalls sind in Babylon eine babylonische Fassung[315] und in Elephantine Fragmente einer aramäischen Version[316] von DB und wiederum in Elephantine eine aramäische Fassung des Schlussparagraphen von DNb[317] gefunden worden. Ebenso scheinen Beschlusstexte, die für eine bestimmte Region oder Nation Geltung hatten, nicht nur in der aramäischen

---

paruzana "having many men, or many kinds of men".

311 Vgl. oben S. 489, 491.

312 Vgl. schon R.D. WILSON, Titles of the Persian Kings, in: G. WEIL, Hg., Festschrift E. SACHAU zum siebzigsten Geburtstage gewidmet von Freunden und Schülern, Berlin 1915, 179-207, bes. 187f.205f.

313 Nicht zugänglich waren mir die beiden Studien von A.V. ROSSI, La varietà linguistica nell'Iran achemenide: AION.L 23 (1981) 141-196; Glottonimia ed etnonimia nell'Iran achemenide: AION.L 26 (1984) 39-65.

314 Vgl. DB § 70 in der Übersetzung von W. HINZ:"Kündet Darius der König: Nach dem Willen Ahuramazdas ist dies meine Schrift, [die] ich gemacht habe; und zwar war sie auf Arisch [= altpersische Keilschrift]. Und sie ist auf Tontafeln und auf Pergament [angebracht worden (d.h. für beide Materialien tauglich, sozusagen universal)]. (...) und sie wurde geschrieben und mir vorgelesen. Darauf habe ich diese Schrift in alle Länder gesandt. Die Leute (d.h. deren Bewohner) erlernten sie" (TUAT I/4 448). Vgl. für den altpersischen Text KENT, aaO. 130.

315 E.N. VON VOIGTLANDER, The Bisitun Inscription of Darius the Great. Babylonian Version (Corpus Inscriptionum Iranicarum I/1), London 1978.

316 J.C. GREENFIELD/B. PORTEN, The Bisitun Inscription of Darius the Great. Aramaic Versions (Corpus Inscriptionum Iranicarum I/V,1), London 1982.

317 N. SIMS-WILLIAMS, The Final Paragraph of the Tomb-Inscription of Darius I (DNb, 50-60): The Old Persian Text in the Light of an Aramaic Version: BSOAS 44 (1981) 1-7.

Verwaltungssprache, sondern auch in der jeweiligen Lokalsprache[318] fixiert worden zu sein.[319] P. FREI hat wahrscheinlich zu machen versucht, dass diese Dokumente zwar im Auftrag der persischen Zentralregierung bzw. zwischeninstanzlich vermittelt im Auftrag der Satrapen abgefasst wurden, dass aber (wie bei der alttestamentlichen Tora[320]) "sowohl der eigentliche Urheber als auch der Adressat der Norm in der lokalen Körperschaft zu finden sind"[321].

Im Bereich der offiziellen achämenidischen Herrschaftsikonographie lässt sich ein genau analoges Verhalten feststellen, wie besonders M.C. ROOT eindrücklich gezeigt hat: Nimmt das berühmte Behistun-Relief Darius' I.[322] ikonographische Anregungen des in der Nähe bei Sarpol-i Zohab befindlichen Felsreliefs des lullubäischen Königs Anubanini (um 2000a)[323] auf, so folgen in Ägypten gefundene Stelen und Tempelreliefs[324] desselben Königs eindeutig dem Kanon der ägyptischen Ikonographie. Dies dürfte im letzteren Falle schlicht damit zusammenhängen, dass die achämenidischen Selbstdarstellungen hier von ägyptischen Experten kanongetreu konzipiert und von ägyptischen 'Künstlern' ausgeführt wurden.[325] Auf den gezielten Einsatz von theologischen und ideologischen Experten zur Legitimation der persischen Weltherrschaft in den Kategorien lokaler religiöser Nationaltraditionen weist im AT[326] u.a. die

---

[318] Zur sog. Trilingue von Letoon vgl. FREI in FREI/KOCH, Reichsidee und Reichsorganisation 12-14; zur Kodifikation des ägyptischen Rechts in aramäischer und (demotisch geschriebener) ägyptischer Sprache unter Darius ebd. 14f.

[319] Die assyrisch-aramäische Bilingue von Tall al-Faḫḫarīja bietet hierzu mit ihrer Verwendung der aramäischen Lokal- und der assyrischen Besatzersprache und -schrift eine gewisse Analogie. Wesentliche Unterschiede bestehen jedoch darin, dass es sich um eine von einem Lokalmagnaten in Auftrag gegebene Inschrift, und zwar um eine Votivinschrift, handelt.

[320] Vgl. hierzu nun F. CRÜSEMANN, Le Pentateuque, une Tora. Prolégomènes à l'interprétation de sa forme finale, in: DE PURY, éd., Le Pentateuque en question 339-360; dt. Der Pentateuch als Tora. Prolegomena zur Interpretation seiner Endgestalt: EvTh 49 (1989) 250-267.

[321] AaO. 14. FREI bezeichnet das zugrundeliegende Verfahren als "Reichsautorisation".

[322] ROOT, The King and Kingship 58-61.182-226.

[323] BÖRKER-KLÄHN, Altvorderasiatische Bildstelen Nr. 31.

[324] ROOT, aaO. 61-68.

[325] Dem entspricht, dass der König als ägyptischer König mit entsprechender Titulatur erscheint. Bekanntlich werden die Achämeniden von der ägyptischen Historiographie der hellenistischen Zeit im Unterschied etwa zu den assyrischen Eroberern als legitime Pharaonen (27. Dyn.) registriert, obwohl sie zeit ihrer Herrschaft mit grössten politischen Problemen zu kämpfen hatten. Vgl. zur Präsenz der Achämeniden in Ägypten etwa S. DONADONI, L'Egitto achemenide, in: Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche (Collection de l'Ecole Française de Rome 67), Roma 1983, 27-43; P. BRIANT, Ethno-classe dominante et populations soumises dans l'empire achéménide: le cas de l'Egypte, in: A. KUHRT/H. SANCISI-WEERDENBURG, eds., Achaemenid History. III: Method and Theory, Leiden 1988, 137-173; J.D. RAY in CAH IV^2 264-28286.

[326] Vgl. zum Kyros-Zylinder als babylonischem Propagandatext bes. A. KUHRT, The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy: JSOT 25 (1983) 93-97; zur Nabonid-Kyros-

Bezeichnung Kyros' als Gottesknecht (Jes 41,9; 42,1-9?), Retter und משיח (Jes 45,1-4) durch den judäischen Nabi 'Deuterojesaja'.[327]

So hat sich achämenidische Herrschaftsideologie in durchaus verschiedenen lokalen Ausprägungen niederschlagen können. Ein Bildthema allerdings findet sich als für das achämenidische Selbstverständnis offenbar zentrales, wenngleich ebenfalls in verschiedenen lokalen ikonographischen Traditionen stehend, in verschiedenen Teilen des Reiches: das Thema des von der Loyalität seiner Untertanen getragenen Grosskönigs.[328] Berühmt sind die Grabfassaden von Naqš-i Rustam und die Throndarstellungen von Persepolis[329], die den seinem *xvar^enā* gegenüberstehenden oder den thronenden Grosskönig auf einem riesigen Gestell (dem *gaθu*) zeigen, das von Vertretern der Völker (*dahyāva*) getragen wird und ein eigentliches Symbol des achämenidischen politischen Kosmos darstellt.[330] Bekannt ist auch die Darius-Statue von Susa[331], deren Sockel analog zu den Völkerschaften auf den Reliefs von Persepolis und Naqš-i Rustam Vertreter der Völker auf Mauerovalen kniend, die Hände erhebend und damit den stehenden Grosskönig durch ihre Verehrung buchstäblich erhebend darstellt. Diese Statue zeigt eine komplexe Verbindung von ägyptischer Ikonographie und spezifisch achämenidischer Ideologie. Nicht immer wird bei ihrer Interpretation der Tatsache genügend Rechnung getragen, dass sie in Susa, also im persischen Kernland, nicht in Ägypten selbst gefunden wurde, und wohl nur unter grössten Schwierigkeiten von Ägypten dorthin gebracht werden konnte. Darius war offenbar auch in seinem Stammland an der fremdartigen 'Formulierung' seines Weltherrschaftsanspruchs viel gelegen.

Dies alles sollte man besser nicht auf den gerade im Zusammenhang mit den Achämeniden arg strapazierten Begriff der "Toleranz" bringen.[332] Ein bewuss-

---

Chronik und dem "Verse Account" W. VON SODEN, Kyros und Nabonid. Propaganda und Gegenpropaganda, in: H. KOCH/D.N. MACLENZIE, Hg., Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben (AMI Erg.bd. 10), Berlin 1983, 61-68; zur Inschrift des Udjahorresnet, eines hochgestellten ägyptischen Beamten, der unter Kambyses und Darius als Berater für Achämenidenpropaganda wirkte, vgl. G. POSENER, La première domination perse en Egypte (Bibliothèque d'étude 11), Le Caire 1936, 7-26; J. BLENKINSOPP, The Mission of Udjahorresnet and those of Ezra and Nehemiah: JBL 106 81987) 409-421.

327 Eine genauere Situierung von Deuterojesaja im Rahmen der persischen Kyros-Propaganda ist an dieser Stelle nicht möglich; ich hoffe, in einer anderen Studie darauf zurückkommen zu können (vgl. einstweilen UEHLINGER, Das Image der Grossmächte 171f; zuletzt J. WIESEHÖFER, Kyros und die unterworfenen Völker. Ein Beitrag zur Entstehung von Geschichtsbewusstsein: Quaderni di Storia XIII/26 [1987] 107-126).

328 ROOT, aaO. 131-161:"The King on High".

329 Ebd. 72-76.97f.107.

330 "...das riesige Völkerthrongestell will den Nationalitätenstaat als etwas Gottgegebenes herausstellen. Die Menschen sind unterschiedlich nach Brauch und Sprache..., dennoch hat sie der eine grosse Gott zueinander in Relation gesetzt und sichert ihren Frieden durch den Grosskönig" (KOCH in KOCH/FREI, Reichsidee und Reichsorganisation 87).

331 ROOT, aaO. 68-72.

332 Vgl. ausführlich O. BUCCI, Tolleranza e libertà religiosa nell'ordinamento giuridico

ter Universalismus und gleichzeitige eine grundsätzlich positive Einschätzung der Vielvölkerwelt lassen sich jedoch angesichts der achämenidischen Texte und Bilder kaum von der Hand weisen. Der achämenidische Kosmos ist durch die positive Wahrnehmung einer Vielfalt von Völkern mit je nationalen Siedlungsräumen, Sprachen und Gebräuchen charakterisiert.

Genau dies aber ist die Perspektive der Völkertafel von Gen 10, und auf diese Weltsicht läuft im endredaktionellen Kontext auch die Erzählung Gen 11,1-9 mit ihrer wenn nicht unbedingt nur positiv eingeschätzten, so doch von JHWH veranlassten Zerstreuung der Völker «über die ganze Erdoberfläche» hinaus. Was liegt näher, als das Zerstreuungsmotiv auch als eine Anspielung auf die Rückkehr der Exulanten in die ihnen von Gott her über die Verheissung an Abraham versprochene Heimat zu verstehen? Standen auf der Ebene von Grundschicht und Babel-'relecture' die an einem einzigen Ort in «einer Rede» um das weltherrschaftliche Bauprojekt vereinten Menschen sinngemäss für die aus aller Welt in die Hauptstädte der assyrischen bzw. babylonischen Weltmacht (von Dur-Šarrukin oder Babel) deportierten Völkerschaften, so dürften sich nun in den von JHWH an ihre weltordnungsgemässen Wohnorte und in ihre entsprechenden Sprachgemeinschaften zerstreuten Menschen nicht zuletzt die rückkehrenden Exulanten wiedererkannt haben.

10.44. Epilog: 1QM 10,8-15

Am Ende eines langen Gangs durch die Entstehungs- und Fortschreibungsgeschichte von Gen 11,1-9 stehen wir wiederum an der Schwelle zur Geschichte der Interpretation dieser Erzählung. Diente der interpretationsgeschichtliche Teil A u.a. der exegetischen Vergewisserung als der differenzierten Wahrnehmung von *Text* und *Interpretationen* mit der Absicht, die Herkunft nicht mehr hinterfragter exegetischer Deutungsmuster kritisch zu erforschen, so führte uns Teil B im Rahmen einer neuen, 'politisch-theologischen' Deutung von Gen 11, 1-9 von einer Reflexionserzählung aus der Sargonidenzeit über Weltherrschaft und «eine Rede», von deren Babel-kritischer satirischer 'relecture' über deren Integration in einen urgeschichtlich-frühgeschichtlichen Kontext bis zum Endtext, der in der Achämenidenzeit parallel zur Völkertafel von Gen 10 die narrative Ätiologie einer Welt von vielen Völkern und Sprachen bietet.

Als durchaus konsequente Verlängerung dieser biblischen Entwicklungslinie soll hier abschliessend ein frühjüdischer Text zitiert werden, der in prägnanter

---

persiano antico: alla ricerca della costituzione formale dello *xšaça* (impero) iranico, in: F. BIFFI, ed., I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa (Utrumque ius. Collectio Pontificiae Universitatis Lateranensis 12), Roma 1985, 229-286.

Weise die durch die Vielfalt der Völker und Sprachen gekennzeichnete Weltordnung positiv als von Gott hervorgebrachte *Schöpfungsordnung* charakterisiert:

1QM 10,8 "Wer ist wie Du, Gott Israels,
im Hi[mm]el und auf Erden,
der es deinen grossen Taten gleichtäte
9 und deiner mächtigen Stärke?
Und wer_____ist wie dein Volk Israel,
das du dir erwählt hast aus allen Völkern der Länder?
(...)
12 ... Der geschaffen hat (הבורא)
die Erde und die Gesetze ihrer Einteilung (חוקי מפלגיה)
13 für Wüste und Steppe, und all ihre Ausläufer mit [...],
den Kreis der Meere und die Sammlung der Flüsse
und die Spaltung der Urfluten,
14 die Geschöpfe der Tiere und die Vögel,
den Bauplan des Menschen (תבנית אדם) und die Gesch[lechter(?)...],
die 'Verwirrung' der Sprache (בלת לשון)
und die Teilung der Völker (מפרד עמים),
den Wohnsitz der Sippen (מושב משפחות)
15 und das Erbteil der Länder (נחלת ארצות),
[...]
heilige Festzeiten und Jahreswenden und ewige Zeiten."[333]

Der zwischen 164a und 66p entstandene Hymnus wird meist mit Recht als Schöpfungshymnus bezeichnet.[334] Er ist eng verwandt mit dem Hymnus 1QH 1,1-37[335], wo allerdings der an dieser Stelle besonders interessierende Rückbezug auf die über die eigentliche Schöpfung hinausführende Urgeschichte fehlt. Alle in 1QM 10,8ff genannten Grosstaten JHWHs, auch die Sprach'verwirrung'[336] und die Völkerteilung, sind als Substantive formuliert dem Partizip הבורא untergeordnet; sie werden so positiv als Erweise von JHWHs Schöpfermacht qualifiziert, ja recht eigentlich als die wesentlichen Aspekte der *wohldifferenzierten* (חוקי מפלגה, Z. 12) Schöpfungsordnung verstanden.

---

333 E. LOHSE, Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch. Mit masoretischer Punktation, Übersetzung, Einführung und Anmerkungen, Darmstadt ^{3}1981, 202-205; vgl. J. MAIER/ K. SCHUBERT, Die Qumran-Essener. Texte der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde (UTB 224), München 1973, 257f.

334 Vgl. B. JONGELING, Le rouleau de guerre des manuscrits de Qumrân. Commentaire et traduction, Assen 248-257; PH.R. DAVIES, 1QM, the War Scroll from Qumran. Its Structure and History (BibOr 32), Rome 1977, 95f.

335 LOHSE, aaO. 112-115.

336 Beachte die Substitution von MT שפה durch לשון!

Abkürzungs- und Literaturverzeichnis

Zur Zitation vgl. oben S. XII.

Bibliographische Abkürzungen halten sich an S. SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin-New York 1984; erweitert: DERS., Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis, Berlin-New York 1976. Häufig verwendete Abkürzungen von Einzeltiteln (z.B. ABC, BWL, ERAS, HAL, IRSA) werden im folgenden am entsprechenden alphabetischen Standort aufgeschlüsselt.

Das Verzeichnis strebt keine bibliographische Vollständigkeit an, sei es hinsichtlich der immensen Literatur zu Gen 11,1-9, sei es hinsichtlich der in der vorliegenden Arbeit verwerteten Titel, sondern dient allein dem vollständigen bibliographischen Nachweis von *im Text abgekürzt zitierten Veröffentlichungen.*

ABC = A.K. GRAYSON, Assyrian and Babylonian Chronicles (TCS 5), Locust Valley/NY 1975.

ABERBACH M./GROSSFELD B., Targum Onkelos to Genesis. A Critical Analysis Together with an English Translation of the Text, Denver 1982.

ABL = R.F. HARPER, Assyrian and Babylonian Letters belonging to the Kouyunjik Collection of the British Museum, 16 vols., Chicago 1892-1914.

ABZ^3 = R. BORGER, Assyrisch-babylonische Zeichenliste (AOAT 33/33A), Kevelaer und Neukirchen-Vluyn ^{3}1986.

ADLER M.N., The Itinerary of Benjamin of Tudela. Critical Text, Translation and Commentary, London 1907 (unveränderter Nachdruck New York o.J.).

AdN. = Adad-Nirari (II.).

AHw = W. VON SODEN, Akkadisches Handwörterbuch, 3 Bde., Wiesbaden 1965-1981.

AKA = L.W. KING, Annals of the Kings of Assyria...in the British Museum, London 1902.

ALBENDA P., The Palace of Sargon King of Assyria. Monumental Wall Reliefs at Dur-Sharrukin, from Original Drawings made at the Time of their Discovery in 1843-1844 by Botta and Flandin (Editions Recherche sur les civilisations. Synthèse n° 22), Paris 1986.

ALEXANDER P.S., The Targumim and Early Exegesis of "Sons of God" in Genesis 6: JJS 23 (1972) 60-71.

ALSTER B., An Aspect of "Enmerkar and the Lord of Aratta": RA 67 (1973) 101-109.

--- Dilmun, Bahrain, and the Alleged Paradise in Sumerian Myth and Literature, in: D.T. POTTS, ed., Dilmun. New Studies in the Archaeology and Early History of Bahrain (Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 2), Berlin 1983, 39-74.

ALTANER B./STUIBER A., Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg i.Br. ^{7}1966.

ANDERSON B., Die Babelgeschichte. Ein Beispiel menschlicher Einheit und Verschiedenheit: Conc [D] 13/1 (1977) 39-43.

--- From Analysis to Synthesis: The Interpretation of Genesis 1-11: JBL 97 (1978) 23-29.

$ANET^3$ = J.B. PRITCHARD, ed., Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Princeton ^{3}1969.

Anp. = Assurnasirpal (II.).

Ant = Flavius Josephus, Antiquitates Iudaicae (vgl. 3.35.).

AntBibl = Antiquitates Biblicae bzw. Liber Antiquitatum Biblicarum (vgl. 3.34.).

APAT = E. KAUTZSCH, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, 2 Bde., Tübingen 1900 (4. unveränderter Nachdruck Darmstadt 1975).

APOT = R.H. CHARLES, ed., The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament. In English with Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books, 2 vols., Oxford 1913 (unveränderter Nachdruck 1979 u.ö.).

ARAB = D.D. LUCKENBILL, Ancient Records of Assyria and Babylonia, 2 vols., New York 1926+1927 (unveränderter Nachdruck ^{2}1975).

ARENHOEVEL D., Ur-Geschichte. Genesis 1-11 (SKK.AT 1), Stuttgart ^{3}1981.

ARI = A.K. GRAYSON, Assyrian Royal Inscriptions (Records of the Ancient Near East 1-2), bisher 2 Bde., Wiesbaden 1972+1976.

ARRIAN = C. ABICHT, Arriani Anabasis (Bibliotheca Teubneriana), Leipzig 1895.

ASHER A., The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela. Translated and Edited, 2 vols., London-Berlin 1840+1841.

ASSMANN J., Ägyptische Hymnen und Gebete (Biliothek der Alten Welt), Zürich-München 1975.

ATTRIDGE H.W., The Interpretation of Biblical History in the *Antiquitates Judaicae* of Flavius Josephus (Harvard Dissertations in Religion 7), Missoula/Mont. 1976.

AUFFRET P., Essai sur la structure littéraire de Gn 11,1-9, in: DERS., La sagesse a bâti sa maison. Etudes de structures littéraires dans l'Ancien Testament et spécialement dans les Psaumes (OBO 49), Fribourg und Göttingen 1982, 69-90.

BACHER W., Die Agada der palästinensischen Amoräer, 3 Bde., Strassburg 1892-1899 (unveränderter Nachdruck Hildesheim 1965).

BAL^{2} = R. BORGER, Assyrische und Babylonische Lesestücke. 2., neubearbeitete Auflage (AnOr 54), 2 Bde., Rom 1979.

BAMBERGER S., Raschis Pentateuchkommentar. Vollständig ins Deutsche übertragen und mit einer Einleitung versehen, Basel ^{3}1975.

BARRACLOUGH R., Philo's Politics. Roman Rule and Hellenistic Judaism: ANRW II/21.1 (1984) 417-553.

BARTELMUS R., Heroentum in Israel und seiner Umwelt (AThANT 65), Zürich 1979.

--- *HYH*. Bedeutung und Funktion eines hebräischen "Allerweltswortes" – zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems (ATS.AT 17), St. Ottilien 1982.

BARTH H., Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung (WMANT 48), Neukirchen-Vluyn 1977.

--- /STECK O.H., Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik. Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen, Neukirchen-Vluyn ^{9}1980.

BARTHÉLEMY D., Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament (OBO 21), Fribourg und Göttingen 1978.

-- Critique textuelle de l'Ancien Testament. 1: Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu... (OBO 50/1), Fribourg und Göttingen 1982.

BARUCQ A./DAUMAS F., Hymnes et prières de l'Egypte ancienne (LAPO 10), Paris 1980.

BEATAJ = Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums, Frankfurt/M. u.a.

BECKER J., Die Testamente der zwölf Patriarchen (JSHRZ III/1), Gütersloh 1974.

BERGER K., Das Buch der Jubiläen (JSHRZ II/3), Gütersloh 1981.

BERGER P.-R., Die neubabylonischen Königsinschriften. Königsinschriften des ausgehenden babylonischen Reiches (626-539 a.Chr.) (AOAT 4/1), Kevelaer und Neukirchen-Vluyn 1973.

BERLINER A., Beiträge zur Geographie und Ethnographie Babyloniens im Talmud und Midrasch, Berlin 1884.

BHS = ELLIGER K./RUDOLPH W. et al., ed., Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart ²1983 (unveränderter Nachdruck als Editio minor 1984).

BIETENHARD H., Midrasch Tanḥuma B. R. Tanḥuma über die Tora, genannt Midrasch Jelammedenu (Judaica et Christiana 5-6), 2 Bde., Bern u.a. 1980+1982.

BILLERBECK s. [STRACK/]BILLERBECK

BLAU J., Arabic Lexicographical Miscellanies: JSS 17 (1972) 173-190.

BLOCK D.I., The Role of Language in Ancient Israelite Perceptions of National Identity: JBL 103 (1984) 321-340.

BÖHL F.M.TH. DE LIAGRE, Die Etymologie von "Babel", Genesis 11,9: ZAW 36 (1916) 110-113.

BÖRKER-KLÄHN J., Altvorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs (BaghF 4), 2 Bde., Mainz 1982.

BORCHARDT P., Der Reiseweg des Rabbi Benjamin von Tudela und des Rabbi Petachia aus Regensburg in Mesopotamien u. Persien. Ein Versuch: JJLG 16 (1924) 137-162.

BORGEN P., Philo of Alexandria. A Critical and Synthetical Survey of Research since World War II: ANRW II/21.1 (1984) 98-154.

BORGER R., Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien (AfO Beiheft 9), Graz 1956 (Nachdruck Osnabrück 1967).

--- Einleitung in die assyrischen Königsinschriften. 1. Teil: Das zweite Jahrtausend v.Chr. (Handbuch der Orientalistik I. Erg.bd. V/1,1), Leiden ²1964.

--- vgl. ABZ, BAL², HKL.

BORRET M., éd., Origène. Contre Celse, 5 vols. (SChr 132.136.150.147.227), Paris 1967-1976.

BORST A., Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen, 4 Bde., Stuttgart 1957-1963.

BOST H., La tour de Babel – Gn 11,1-9, in: La ville dans le Proche-Orient ancien. Actes du Colloque de Cartigny 1979 (Cahiers du Centre d'Etude du Proche-Orient Ancien 1), Louvain 1983, 231-237.

--- A propos de Babel comme symbole: EThR 56 (1981) 419-429.

--- Le chant sur la chute d'un tyran en Es 14: EThR 59 (1984) 3-14.

--- Babel. Du texte au symbole (Coll. Le monde de la Bible), Genève 1985.

BOTTA P.E./FLANDIN E., Monument de Ninive, 4 tomes, Paris 1849-1850.

BOWKER J., The Targums and Rabbinic Literature. An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture, Cambridge 1969.

BRINKMAN J.A., A Political History of Post-Kassite Babylonia. 1158-722 B.C. (AnOr 43), Roma 1968.

BROCK-UTNE A., Gen. 11,1-9 im Lichte der Kulturgeschichte des nahen Orients: AfR 32 (1935) 293-310.

BRUEGGEMANN W., David and his Theologian: CBQ 30 (1968) 156-181.

BUBER S., Midrasch Tanchuma, 2 Bde., Wilna 1885 (unveränderter Nachdruck Jerusalem 1964).

BUDDE K., Einheitlichkeit und Erhaltung von Gen 11,1-9, in: DERS., Hg., Vom Alten Testament (FS K. MARTI = BZAW 41), Giessen 1925, 45-51.

BURSTEIN S., The *Babyloniaca* of Berossus (Sources and Monographs. Sources from the Ancient Near East I/5), Malibu/Cal. ²1980.

BUSINK TH.A., De Babylonische Tempeltoren. Een Archaeologische en Stijlcritische Studie (Lectiones Orientales 2), Leiden 1949.

--- L'origine et l'évolution de la ziggurat babylonienne: JEOL 21 (1969-70) 91-142.

BWL = W.G. LAMBERT, Babylonian Wisdom Literature, Oxford 1960.

CAD = M. CIVIL/A.L. OPPENHEIM/E. REINER et al., The Assyrian Dictionary of the University of Chicago, bisher 15 Bde., Glückstadt 1956-.

CAQUOT A./SZNYCER M./HERDNER A., s. TO.

CAQUOT A., Eléments aggadiques dans le livre des "Jubilés", in: La littérature intertestamentaire. Colloque de Strasbourg 1983 (Bibliothèques des Centres d'Etudes supérieurs spécialisés), Paris 1985, 57-68.

CASSUTO U., A Commentary on the Book of Genesis. Part I: From Adam to Noah, London 1961; Part II: From Noach to Abraham, London 1964.

CAZEAUX J., Philon d'Alexandrie, exégète: ANRW II/21.1 (1984) 156-226.

ČERNY J., Thoth as Creator of Languages: JEA 34 (1948) 121-122.

CHAINE J., La Tour de Babel (XI,1-9.), in: Mélanges E. Podechard. Etudes de sciences religieuses offertes pour son éméritat, Lyon 1945, 63-69.

--- Le livre de la Genèse (Lectio Divina 3), Paris 1948.

CHARLES R.H., *Maṣḥafa Kufālē* or the Ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees... (Anecdota Oxoniensia), Oxford 1895.

--- The Greek Versions of the Testament of the Twelve Patriarchs. Edited from Nine MSS together with the Variants of the Armenian and Slavonic Versions and Some Hebrew Fragments, Oxford 1908 (unveränderter Nachdruck Darmstadt ²1960).

--- s. APOT.

CHARLESWORTH J.H., The Pseudepigrapha and Modern Research. With a Supplement (SBL Septuagint and Cognate Studies 7), Chico/Cal. 1981.

--- s. OTP.

CHESTER A., Divine Revelation and Divine Titles in the Pentateuchal Targumim (TSAJ 14), Tübingen 1986.

ChFK = Chronik der Frühen Könige (ABC Nr. 20; s. 9.6.).

CLARKE E.G., Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch. Text and Concordance, Hoboken/NJ 1984.

CLINES D.J.A., Theme in Genesis 1-11: CBQ 38 (1976) 483-507.

--- The Theme of the Pentateuch (JSOT Suppl. 10), Sheffield 1978.

COATS G.W., Genesis with an Introduction to Narrative Literature (The Forms of Old Testament Literature 1), Grand Rapids/Mich. 1983.

COHEN M.E., The Incantation Hymn: Incantation or Hymn?: JAOS 95 (1975) 592-611.

COHEN S., Enmerkar and the Lord of Aratta (Ph. diss. University of Pennsylvania), Ann Arbor/Mich. 1973.

COHN L./HEINEMANN I. u.a., Die Werke Philos von Alexandrien in deutscher Übersetzung, 7 Bde., Breslau-Berlin 1909-1964.

COLLINS J.J., The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism (SBLDS 13), Missoula/Mont. 1974.

--- The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity, New York 1984.

--- The Development of the Sibylline Tradition: ANRW II/20.1 (1987) 421-459.

COOPER J.S., s. SARI.

COX C.E., ed., VI[th] Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Jerusalem 1986 (SBL Septuagint and Cognate Studies 23), Atlanta/GA 1987.

CRÜSEMANN F., Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testamentes und der Kampf um den frühen israelitischen Staat (WMANT 49), Neukirchen-Vluyn 1978.

--- Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den "Jahwisten", in: J. JEREMIAS/L. PERLITT, Hg., Die Botschaft und die Boten (FS H.W. WOLFF), Neukirchen-Vluyn 1981, 11-27.

CT = Cuneiform Texts from Babylonian Tablets...in the British Museum, London.

CTA = A. HERDNER, Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939 (Mission de Ras Shamra 10), Paris 1963.

DALLEY S., Foreign Chariotry and Cavalry in the Armies of Tiglath-Pileser III and Sargon II: Iraq 47 (1985) 31-48.

DALMAN G., Arbeit und Sitte in Palästina (SDPI 3.6.8-10 = BFChTh II/14-15.27.29.33.36. 41.48), 7 Bde., Gütersloh 1928-1942 (unveränderter Nachdruck Hildesheim 1964).

DEAN-OTTING M., Heavenly Journeys. A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature (Judentum und Umwelt 8), Bern u.a. 1984.

LE DÉAUT R., Introduction à la littérature targumique. Première partie, Rome 1966.

--- Targum du Pentateuque. Traduction des deux récensions palestiniennes complètes (SChr 245.256.261.271.282), 5 vols., Paris 1978-1981.

DELITZSCH F., Neuer Commentar über die Genesis, Leipzig [5]1887.

DELLER K., Ausgewählte neuassyrische Briefe betreffend Urartu zur Zeit Sargons II., in: P.E. PECORELLA/M. SALVINI, ed., Tra lo Zagros e l'Urmia (Incunabula Graeca 78), Roma 1984, 96-124.

DENIS A.-M., Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament (SVTP 1), Leiden 1970.

--- Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt Graeca. Una cum Historicorum et Auctorum Judaeorum Hellenistarum Fragmentis (PVTG III/2), Leiden 1970.

DER KLEINE PAULY. Lexikon der Antike auf der Grundlage von Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, 5 Bde., München 1964-1975 (unveränderter Nachdruck als Taschenbuchausgabe dtv 5963 München 1979).

DEWITT D.S., The Historical Background of Genesis 11,1-9. Babel or Ur?: JETS 22 (1979) 15-26.

DIELS H., Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch, 3 Bde., Berlin [2]1906.

DIETRICH M./LORETZ O./SANMARTÍN J., s. KTU.

DIETZFELBINGER CH., Pseudo-Philo: Antiquitates Biblicae (JSHRZ II/2), Gütersloh 1975.

DÍEZ MACHO A., Neophyti 1. Targum Palestinense. Ms de la Biblioteca Vaticana (Textos y Estudios 7-11.20), 6 vols., Madrid-Barcelona 1968-1979.

VAN DIJK J., La "confusion des langues". Note sur le lexique et sur la morphologie d'Enmerkar, 147-155: Or. 39 (1970) 302-310.

DILLMANN A., Die Genesis (KEH 11), Leipzig ^{5}1886.

DIODORUS = C.H. OLDFATHER, Diodorus of Sicily (Loeb Classical Library), 10 vols., Cambridge/Mass. und London 1933ff (verschiedene unveränderte Nachdrucke).

DOHMEN CH., Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3 (SBB 17), Stuttgart 1988.

DOMBART TH., Der Sakralturm. 1. Teil: Zikkurrat, München 1920.

DONADONI S., Gli Egiziani e le lingue degli altri: VO 3 (1980) 1-14.

DORAN R., Jewish Hellenistic Historians Before Josephus: ANRW II/20.1 (1987) 246-297.

DOSSIN G., L'inscription de fondation de Iaḫdun-lim, roi de Mari: Syria 32 (1955) 1-28.

DREWERMANN E., Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht (PThS 4-6), 3 Bde., Paderborn 1977+1978.

DRIVER S.R., The Book of Genesis. With Introduction and Notes (Westminster Commentaries), London 1904.

EBACH J., Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos. Ein Beitrag zur Überlieferung der biblischen Urgeschichte im Rahmen des altorientalischen und antiken Schöpfungsglaubens (BWANT 108), Stuttgart u.a. 1979.

Écrits intertestamentaires = CAQUOT A./PHILONENKO M., éds., La Bible. Écrits intertestamentaires (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 1987.

EI (F) = ENCYCLOPÉDIE DE L'ISLAM. Nouvelle édition, Leyde-Paris 1960-.

EICKHOFF T., Kār Tukultī-Ninurta. Eine mittelassyrische Kult- und Residenzstadt (ADOG 21), Berlin 1985.

EPSTEIN I., ed., The Babylonian Talmud, 35 vols., London 1935-1952 [zitiert nach der 18-bändigen Ausgabe mit Seder, Band- und Faszikelnummer, London 1961].

ERAS = M.-J. SEUX, Épithètes royales akkadiennes et sumériennes, Paris 1967.

ERLANDSSON S., The Burden of Babylon. A Study of Isaiah 13:2-14:23 (CB.OT 4), Lund 1970.

FALES F.M., ed., Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons in Literary, Ideological, and Historical Analysis (Orientis Antiqui Collectio 17), Roma 1981.

--- The Enemy in Assyrian Royal Inscriptions. "The Moral Judgment", in: H.J. NISSEN/J. RENGER, Hg., Mesopotamien und seine Nachbarn. Politische und kulturelle Wechselbeziehungen im Alten Vorderasien vom 4. bis 1. Jahrtausend v. Chr. (XXV. Rencontre Assyriologique Internationale = Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 1), Berlin 1982, Teil 2, 425-435.

FELDMAN L.H., Hellenization in Josephus' Portrayal of Man's Decline, in: J. NEUSNER, ed., Religions in Antiquity. Essays in Memory of E.R. GOODENOUGH (SHR 14), Leiden 1968, 336-353.

--- Prolegomenon, in: JAMES, Biblical Antiquities [s.u.] I-CLXIX.

--- Josephus' Commentary on Genesis [Rez. FRANXMAN, Genesis and the "Jewish Antiquities"]: JQR 72 (1981-1982) 121-131.

--- Flavius Josephus Revisited. The Man, his Writings, and his Significance: ANRW II/ 21.2 (1984) 763-862.

--- Josephus and Modern Scholarship (1937-1980), Berlin 1984.

FIELD F., Origenis Hexaplorum quae supersunt: sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta. Tom. I: Prolegomena. Genesis - Esther, Oxford 1875.

DE FILIPPI W., The Royal Inscriptions of Aššur-nāṣir-apli II (883-859 B.C.): A Study of the Chronology of the Calah Inscriptions Together with an Edition of Two of These Texts: Assur 1/7 (1977) 1-47 (= 123-169).

FINET A., , éd., La voix de l'opposition en Mésopotamie, Bruxelles 1975.

FINKEL I.L., Bilingual Chronicle Fragments: JCS 32 (1980) 65-80.

FINKELSTEIN J.J., Mesopotamian Historiography: PAPS 107 (1963) 461-472.

FISCHER B., Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. 2: Genesis, Freiburg i.Br. 1951-1954.

FISCHER R., Babylon (Entdeckungsreisen in die Vergangenheit), Stuttgart 1985.

FOHRER G.[/SELLIN E.], Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg [12]1979.

--- u.a., Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik, Heidelberg [4]1983.

FOKKELMAN J.P., Narrative Art in Genesis. Specimens of Stylistic and Structural Analysis (SSN 17), Assen-Amsterdam 1975.

FORBES R.J., Studies in Ancient Technology, 9 vols., Leiden [2]1964-1972.

FOSSEY CH., Manuel d'Assyriologie. Fouilles, Ecriture, Langues, Littérature, Géographie, Histoire, Religion, Institutions, Art. T. Ier: Explorations et fouilles. Déchiffrement des Cunéiformes. Origine et histoire de l'écriture, Paris 1904.

FRANXMAN TH.W., Genesis and the "Jewish Antiquities" of Flavius Josephus (BibOr 35), Rome 1979.

FREEDMAN H./SIMON M., eds., The Midrash. Midrash Rabbah Translated into English with Notes, Glossary and Indices, 10 vols., London [3]1961.

FREI P./KOCH K., Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich (OBO 55), Freiburg Schweiz und Göttingen 1984.

FRENZ A., Der Turmbau: VT 19 (1969) 183-195.

FREUDENTHAL J., Hellenistische Studien. Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste judäischer und samaritanischer Geschichtswerke (Jahresberichte des jüdisch-theologischen Seminars "Fraenkel'scher Stiftung"), 2 Bde., Breslau 1874+1875.

FRICK F.S., The City in Ancient Israel (SBLDS 36), Missoula/Mont. 1977.

FRIEDLANDER G., Pirkê de Rabbi Eliezer. The Chapters of Rabbi Eliezer the Great. According to the Text of the Manuscript belonging to A. EPSTEIN of Vienna, London 1916 (unveränderter Nachdruck New York 1981).

FUCHS O., Textanalyse im Horizont kommunikativer Praxis: BN 35 (1986) 37-49.

GAG = W. VON SODEN, Grundriss der akkadischen Grammatik samt Ergänzungsheft (AnOr 33/47), Roma 1969.

VON GALL A., Der hebräische Pentateuch der Samaritaner. 1. Teil: Genesis, Giessen 1914.

GALTER H.D., Die Zerstörung Babylons durch Sanherib: StOr 55 (1984) 161-173.

GARELLI P., Importance et rôle des Araméens dans l'administration de l'empire assyrien, in: H.-J. NISSEN/J. RENGER, Hg., Mesopotamien und seine Nachbarn (XXV. Rencontre Assyriologique Internationale = Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 1), Berlin 1982, Teil 2, 437-447.

GEFFCKEN J., Die babylonische Sibylle: NKGW.PH (1900) 88-102.

--- Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina (TU 8/1), Leipzig 1902.

GEFFCKEN J., Die Oracula Sibyllina (GCS 8), Leipzig 1902.

GEHMAN H.S., The Hebraic Character of Septuagint Greek: VT 1 (1951) 81-90.

GenR = Midrasch Genesis Rabba (s. MIRQIN; vgl. FREEDMAN/SIMON; WÜNSCHE)

GEORGI D., Weisheit Salomos (JSHRZ III/4), Gütersloh 1980.

GESE H., Die Religionen Altsyriens, in: DERS./M. HÖFNER/K. RUDOLPH, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer (Die Religionen der Menschheit 10/2), Stuttgart u.a. 1970, 1-232.

--- Der bewachte Lebensbaum und die Heroen: zwei mythologische Ergänzungen zur Urgeschichte der Quelle J, in: DERS./H.P. RÜGER, Hg., Wort und Geschichte (FS K. ELLIGER) (AOAT 18), Kevelaer und Neukirchen-Vluyn 1973, 77-85 = DERS., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie (BEvTh 64), München 1974, 99-112.

Ges.-B.[17] = W. GESENIUS/F. BUHL, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin-Göttingen-Heidelberg [17]1915 (unveränderte Nachdrucke 1962 u.ö.).

Ges.[18] = H. DONNER/R. MEYER u.a., W. GESENIUS, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 18., vollständig neubearbeitete Auflage, Bd. 1, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1987.

GESUATO M.K., Il palazzo neo-assiro: istruzioni per l'uso e percorsi: OrAnt 26 (1987) 257-283.

GHIRSHMAN R., Mémoire de la délégation archéologique en Iran. Tchoga Zanbil. Vol. I: La ziggurat, Paris 1966.

GIGON O./RUFENER R., Platon. Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke zum 2400. Geburtstag, 8 Bde., Zürich-München 1974.

GINSBERG H.L., Reflexes of Sargon in Isaiah after 715 B.C.E.: JAOS 88 (1968) 47-53.

GINSBURGER M., Pseudo-Jonathan (Thargum Jonathan ben Usiël zum Pentateuch). Nach der Londoner Handschrift..., Berlin 1903.

GINZBERG L., The Legends of the Jews, 7 vols., Philadelphia 1913-1938.

GOLDSCHMIDT L., Der babylonische Talmud mit Einschluss der vollständigen Mišnah..., 9 Bde., Haag 1933-1935.

GORDON C.H., אחרים = *iltēnūtu* "Pair", in: J.M. GRINTZ/J. LIVER, eds., ספר סגל (Studies in the Bible in Honour of M.H. SEGAL) (Publications of the Israel Society for Biblical Research 17), Jerusalem 1964, 5*-9*.

--- s. UT.

GOSSE B., Un texte pré-apocalyptique du Règne de Darius: Isaïe XIII,1-XIV,23: RB 92 (1985) 200-222.

--- Isaïe 13,1-14,23 dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations (OBO 78), Freiburg Schweiz und Göttingen 1988.

GOWAN D.E., When Man becomes God. Humanism and Hybris in the Old Testament (Pittsburgh Theological Monograph Series 6), Pittsburgh 1975.

GRAYSON A.K., Divination and the Babylonian Chronicles. A Study of the Rôle which Divination Plays in Ancient Mesopotamian Chronography, in: La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines (XIVe Rencontre Assyriologique Internationale), Paris 1966, 69-76.

--- Assyrian Rulers of the Third and Second Millenia BC (to 1115 BC) (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods Vol. 1), Toronto 1984.

--- s. ABC, ARI.

GrBar = Griechische Baruch-Apokalypse bzw. 3 Bar (vgl. 3.37.).

GROSS H., Weltherrschaft als Gottesherrschaft nach Genesis 11,1-9 und Daniel 7. Bibeltheologische Überlegungen, in: J. AUER/F. MUSSNER/G. SCHWAIGER, Hg., Gottesherrschaft – Weltherrschaft (FS Bischof Dr. h.c. R. GRABER), Regensburg 1980, 15-22.

GROSSFELD B., The Targum Onqelos to Genesis. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes (The Aramaic Bible 6), Edinburgh 1988.

GRÜNBAUM M., Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde, Leiden 1893.

GRÜNHUT L./ADLER M.N., Die Reisebeschreibungen des R. Benjamin von Tudela, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1903+1904.

GUNKEL H., Genesis (HK 1), Göttingen 61964.

GURNEY O.R., A Note on "The Babel of Tongues": AfO 25 (1974-1977) 170-171.

HADOT J., Le milieu d'origine du "Liber Antiquitatum Biblicarum", in: La littérature intertestamentaire. Colloque de Strasbourg 1983 (Bibliothèques des Centres d'Etudes supérieurs spécialisés), Paris 1985, 153-171.

HAGE W., Die griechische Baruch-Apokalypse [+ ECKART K.-G., Das Apokryphon Ezechiel = JSHRZ V/1), Gütersloh 1974.

HAL = W. BAUMGARTNER/J.J. STAMM u.a., Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, bisher 3 Bde., Leiden 1967-.

HAPPEL O., Der Turmbau zu Babel (Gn 11,1-9): BZ 1 (1903) 225-231; 2 (1904) 337-350; 3 (1905) 17-31.

HARL M., La Bible d'Alexandrie. I: La Genèse, Paris 1986.

HARRINGTON D.J., The Biblical Text of Pseudo-Philo's *Liber Antiquitatum Biblicarum*: CBQ 33 (1971) 1-17.

--- The Hebrew Fragments of Pseudo-Philo's *Liber Antiquitatum Biblicarum* Preserved in the *Chronicles of Jerahmeel* (SBLTT 3 = Pseudepigrapha Series 3), Missoula/Mont. 1974.

--- et al., Pseudo-Philon. Les Antiquités Bibliques (SChr 229+230), 2 vols., Paris 1976.

HARTBERGER B., "An den Wassern von babylon...". Psalm 137 auf dem Hintergrund von Jeremia 51, der biblischen Edom-Traditionen und babylonischer Originalquellen (BBB 63), Frankfurt a.M.–Bonn 1986.

HAYWARD [C.T.]R., Memra and Shekhina. A Short Note: JJS 31 (1980) 210-213.

--- Divine Name and Presence: The Memra, Totowa/NJ und Tunbridge Wells 1981.

HEINRICH E., Die Tempel und Heiligtümer im alten Mesopotamien. Typologie, Morphologie und Geschichte (Denkmäler antiker Architektur 14), 2 Bde., Berlin 1982.

--- Die Paläste im alten Mesopotamien (Denkmäler antiker Architektur 15), 2 Bde., Berlin 1984.

HEINTZ J.-G. et al., Index documentaire des textes de Mari. Fasc. 1: Liste/Codage des textes, Index des ouvrages de référence (ARMT XVII), Paris 1975.

1 Hen = äthiopischer Henoch.

HENRY M.-L., Jahwist und Priesterschrift. Zwei Glaubenszeugnisse des Alten Testaments (AzTh 3), Stuttgart 1960.

HERDNER A., s. CTA.

HERMANN A./VON SODEN W., Art. Dolmetscher: RAC IV 24-49.

HÉRODOTE = PH.-E. LEGRAND, Hérodote. Histoires (Collection des Universités de France), 10 vols., Paris 1932ff (verschiedene unveränderte Nachdrucke).

HERODOTUS = A.D. GODLEY, Herodotus. With an English Translation (Loeb Classical Library), 4 vols., Cambridge/Mass.-London 1920ff (verschiedene unveränderte Nachdrucke).

HÉSIODE = P. MAZON, éd., Hésiode. Théogonie - Les travaux et les jours - Le bouclier (Collection des Universités de France), Paris [11]1982.

HILGERT E., Bibliographia Philoniana 1935-1981: ANRW II/21.1 (1984) 47-97.

HILPRECHT H.V., Explorations in Bible Lands During the 19th Century, Philadelphia 1903.

HIRSCH H., Die Inschriften der Könige von Agade: AfO 20 (1963) 1-82.

HIsl = WENSINCK A.J./KRAMERS J.H., eds., Handwörterbuch des Islam, Leiden 1941.

HKL = R. BORGER, Handbuch der Keilschriftliteratur, 3 Bde., Berlin-New York 1967+1975.

HOLLADAY C.R., Fragments from Hellenistic Jewish Authors. I: Historians (SBLTT 20 = Pseudepigrapha Series 10), Chico/Cal. 1983.

HOLZINGER H., Genesis (KHC.AT 1), Freiburg-Leipzig-Tübingen 1898.

HORNEFFER A. u.a., Herodot. Historien. Deutsche Gesamtausgabe (Kröners Taschenausgabe 224), Stuttgart [4]1971.

HOROWITZ C.M., Pirke de Rabbi Eliezer. A Critical Edition...with an Introduction, Jerusalem 1972.

HOSSFELD F.-L., Der Pentateuch, in: E. SITARZ, Hg., Höre Israel! Jahwe ist einzig. Bausteine für eine Theologie des Alten Testamentes (Biblische Basis Bücher 5), Stuttgart 1987, 11-68.

HOUTMAN C., "...Opdat wij niet over geheel de aard verspreid worden". Notities over Gen 11: 1-9: NThT 31 (1977) 102-120.

HÜBNER U., Wohntürme im eisenzeitlichen Israel: BN 41 (1988) 23-30.

HUMBERT P., Démesure et chute dans l'Ancien Testament, in: Maqqel Shâqédh. La branche de l'amandier (Hommage à W. VISCHER), Montpellier 1960, 63-82.

IRSA = J.-R. KUPPER/E. SOLLBERGER, Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes (LAPO 3), Paris 1971.

JACOB B., Das erste Buch der Tora. Genesis, Berlin 1934 (unveränderter Nachdruck New York 1974).

JACOBSEN TH., The Eridu Genesis: JBL 100 [1981] 513-529.

--- The Harps that Once. Sumerian Poetry in Translation, New Haven-London 1987.

JAKOB-ROST L., Zur Zikkurrat von Babylon: FuB 24 [1984] 59-62.

JAMES M.RH., The Biblical Antiquities of Philo. Now First Translated from the Old Latin Version (Translations of Early Documents. Series I: Palestinian Jewish Texts), New York [2]1971 [mit einem ausführlichen Prolegomenon von L.H. FELDMAN (s.o.)].

JENSEN H.J.L., Über den Ursprung der Kultur und der Völker. Eine transformationskritische Analyse von Komplementarität und Verlauf der jahwistischen Urgeschichte: SJOT 2 (1987) 28-48.

JEPPESEN K., The *maśśā' bābel* in Isaiah 13-14: PIBA 9 (1985) 63-80.

JEREMIAS A., Das Alte Testament im Lichte des Alten Orient, Leipzig ⁴1930.

JESTIN R.-R., Le poème d'En-me-er-kar: RHR 151 (1957) 145-220.

DE JONGE M., The Testament of the Twelve Patriarchs. A Study of their Text, Composition and Origin (GTB 25), Assen ²1975.

JOSEPHUS = THACKERAY H.S.J. ET AL., Josephus (Loeb Classical Library), 9 vols., Cambridge/Mass.-London 1926-1965 (verschiedene unveränderte Nachdrucke).

JOÜON P., Grammaire de l'hébreu biblique, Rome 1923 (édition photomécanique corrigée 1982).

Jub = Jubiläenbuch (vgl. 3.33.).

JUNKER H., Die Zerstreuung der Völker nach der Biblischen Urgeschichte: TThZ 70 (1961) 182-185.

KAI = H. DONNER/W. RÖLLIG, Kanaanäische und aramäische Inschriften, 3 Bde., Wiesbaden ²1969-³1979.

KAISER O., Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme, Gütersloh ⁵1984.

KBL = L. KÖHLER/W. BAUMGARTNER, Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Leiden ²1958.

KEIL C.F., Genesis und Exodus (Biblischer Commentar über das Alte Testament), Leipzig ³1878 (Nachdruck Giessen-Basel 1983).

KIKAWADA I.M., The Shape of Genesis 11:1-9, in: J.J. JACKSON/M. KESSLER, eds., Rhetorical Criticism. Essays in Honor of J. MUILENBURG) (Pittsburgh Theological Monograph Series 1), Pittsburgh 1974, 18-32.

— /QUINN A., Before Abraham Was. The Unity of Genesis 1-11, Nashville/Tenn. 1985.

KING L.W., Chronicles Concerning Early Babylonian Kings, including Records of the Early History of the Kassites and the Country of the Sea (Studies in Eastern History II-III), 2 vols., London 1907.

--- s. AKA.

KISCH G., Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum (PMS 10), Notre Dame/Ind. 1949.

KLEIN M.L., The Fragment-Targums of the Pentateuch. According to their Extant Sources (AnBib 76), 2 vols., Rome 1980.

KLEIN R.W., Archaic Chronologies and the Textual History of the Old Testament: HThR 67 (1974) 255-263.

KLENGEL-BRANDT E., Der Turm von Babylon. Legende und Geschichte eines Bauwerkes, Leipzig und Wien-München 1982.

KNUDTZON E., Die El-Amarna-Tafeln. Mit Einleitung und Erklärungen (Vorderasiatische Bibliothek), 2 Bde., Leipzig 1915 ((unveränderter Nachdruck Aalen 1964).

KÖCKERT M., Vätergott und Väterverheissungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben (FRLANT 142), Göttingen 1988.

KOENIG J., L'herméneutique analogique du Judaïsme antique d'après les témoins textuels d'Isaïe (VT.S 33), Leiden 1982.

KÖNIG E., Die Genesis, Gütersloh 1919 (^{3}1925).

KOLDEWEY R., Das wieder erstehende Babylon. Die bisherigen Ergebnisse der deutschen Ausgrabungen (SDOG 6), Leipzig ^{4}1925.

VAN DER KOOIJ A., Die alten Textzeugen des Jesajabuches. Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments (OBO 35), Freiburg/Schweiz und Göttingen 1981.

KRAELING E.G.H., The Tower of Babel: JAOS 40 (1920) 276-281.

--- The Earliest Hebrew Flood Story: JBL 66 (1947) 279-293.

--- Miqqedem in Genesis XI 2: JQR 38 (1947-1948) 161-165.

KRAMER S.N., Man's Golden Age. A Sumerian Parallel to Genesis 11:1: JAOS 63 (1943) 191-194.

--- Gilgamesh and the Land of the Living: JCS 1 (1947) 3-46.

--- Enmerkar and the Lord of Aratta. A Sumerian Epic Tale of Iraq and Iran (University Museum Monograph <7>), Philadelphia/Penn. 1952.

--- Sumerian Literature and the Bible, in: Studia Biblica et Orientalia edita a Pontificio Instituto Biblico...Vol. III: Oriens Antiquus (AnBib 12), Roma 1959, 185-204.

--- The "Babel of Tongues". A Sumerian Version: JAOS 88 (1968) 108-111.

KRAUS F.R., Altmesopotamisches Lebensgefühl: JNES 19 (1960) 117-132.

KRAUS H.-J., Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn ^{3}1982.

KRECHER J., Sumerische Kultlyrik, Wiesbaden 1966.

KRONHOLM T., Motifs from Genesis 1-11 in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian. With Particular Reference to the Influence of Jewish Exegetical Tradition (CB.OT 11), Lund 1978.

KTU = M. DIETRICH/O. LORETZ/J. SANMARTÍN, Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit (AOAT 24), Kevelaer und Neukirchen-Vluyn 1976.

KUPPER J.-R., L'inscription du "disque" de Yaḫdun-Lim, in: Kramer Anniversary Volume. Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer (AOAT 25), Kevelaer und Neukirchen-Vluyn 1976, 299-303.

LABAT R., Le poème babylonien de la création (*Enūma eliš*), Paris 1935.

--- et al., Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites (Le Trésor spirituel de l'Humanité), Paris 1970.

LAMBERT W.G./PARKER S.B., *Enūma eliš*. The Babylonian Epic of Creation. The Cuneiform Text, Oxford 1966.

LAMBERT W.G., Esarhaddon's Attempt to return Marduk to Babylon, in: G. MAUER/U. MAGEN, Hg., Ad bene et fideliter seminandum. Festgabe für Karlheinz DELLER (AOAT 220), Kevelaer und Neukirchen-Vluyn 1988,157-174.

--- s. BWL.

LAURIN R.B., The Tower of Babel Revisited, in: Biblical and Near Eastern Studies. Essays in Honor of W.S. LASOR, Grand Rapids/Mich. 1978, 142-145.

LAUTERBACH J.Z., Mekilta de-Rabbi Ishmael. A Critical Edition on the Basis of the Manuscripts and Early Editions with an English Translation, Introduction and Notes, 3 vols., Philadelphia 1933-1935 (unveränderter Nachdruck 1976).

LAYARD A.H., Discoveries in Nineveh and Babylon; with Travels in Armenia, Kurdistan and the Desert: Being the Result of a Second Expedition Undertaken for the Trustees of the British Museum, London 1853.

LEVANON Y., The Jewish Travellers in the Twelfth Century, Lanham/MD 1980.

LEVINE L.D., Cities as Ideology. The Neo-Assyrian Centres of Ashur, Nimrud, and Nineveh: Society of Mesopotamian Studies. Bulletin 12 (1986) 1-7.

LEVY J., Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schrifttums, 2 Bde., Berlin-Wien [3]1881 (unveränderter Nachdruck Köln 1959).

--- Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, 4 Bde., Berlin-Wien [2]1924 (unveränderter Nachdruck Darmstadt 1963).

LIVERANI M., The Ideology of the Assyrian Empire, in: M.T. LARSEN, ed., Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires (Mesopotamia 7), Copenhagen 1979, 297-317.

--- Stereotipi della lingua "altra" nell'Asia anteriore antica: VO 3 (1980) 15-31.

LIVINGSTONE A., Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars, Oxford 1986.

--- s. SAA III.

LLOYD F.S., Foundations in the Dust. The Story of Mesopotamian Exploration, London [2]1980.

LOHFINK N., Die Priesterschrift und die Geschichte: VT.S 29 (1978) 189-225.

LOUD G./ALTMAN CH.B., Khorsabad. Part II: The Citadel and the Town (OIP 40), Chicago 1938.

LYON D.G., Keilschrifttexte Sargon's Königs von Assyrien (722-705 v. Chr.), Leipzig 1883.

LXX = Septuaginta (s. WEVERS; RAHLFS; vgl. HARL)

MACHINIST P., Assyria and its Image in the First Isaiah: JAOS 103 (1983) 719-737.

MACK B.L., Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria: ANRW II/21.1 (1984) 227-271.

MALAMAT A., Campaigns to the Mediterranean by Iaḫdunlim and Other Early Mesopotamian Rulers: AS 16 (1965 = FS B. LANDSBERGER) 365-373.

MANN J.(/SONNE I.), The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue. A Study in the Cycles of the Readings from Torah and Prophets, as well as from Psalms, and in the Structure of the Midrashic Homilies, 2 vols., New York 1940 (um ein Prolegomenon von B.Z. WACHOLDER erweiterter, sonst unveränderter Nachdruck 1971) + Cincinnati 1966.

MARTIN-ACHARD R., Esaïe 47 et la tradition prophétique sur Babylone, in: J.A. EMERTON, ed., Prophecy. Essays presented to Georg FOHRER on his sixty-fifth birthday (BZAW 150), Berlin-New York 1980, 83-105.

MCNAMARA M., Targum and Testament. Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible: A Light on the New Testament, Shannon 1972.

Mek = *M^{e}kilta d^{e}Rabbî Jišma^{c}el* (s. LAUTERBACH)

DE MÉLY F., La Tour de Babel en 355 après J.-C.: Revue archéologique III/37 (1900) 412-421.

METTINGER T.N.D., The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies (CB.OT 18), Lund 1982.

MILLER P.D., Genesis 1-11. Studies in Structures and Theme (JSOT Suppl. 8), Sheffield 1978.

MINKOWSKI H., Aus dem Nebel der Vergangenheit steigt der Turm zu Babel. Bilder aus 1000 Jahren, Berlin 1960.

MIRQIN M.A., מדרש רבה I-III: *br'šjt rbh*, Tel Aviv 1968.

DIE MISCHNA. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung. Mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen und textkritischen Anhängen, bisher 38 Bde., Giessen 1912-.

MORAN W.L., A New Fragment of DIN.TIR.KI = *Bābilu* and *Enūma eliš* VI 61-66, in: Studia Biblica et Orientalia...Vol. III: Oriens Antiquus (AnBib 12), Roma 1959, 257-265.

--- Les lettres d'Amarna. Correspondance diplomatique du pharaon (LAPO 13), Paris 1987.

MRAS K., Eusebius Werke. VIII: Die Praeparatio Evangelica (GCS 43 = Eusebius 8), 2 Bde., Berlin ^{2}1982+1983.

MT = Masoretischer Text (s. BHS).

MÜLLER C. et al., Fragmenta Historicorum Graecorum, 5 Bde., Paris 1883-1888.

MÜLLER D., Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien (ASAW.PH 53/1), Berlin 1961.

MULDER M.J./SYSLING H., eds., Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum II/1), Assen/Maastricht und Philadelphia 1988.

MUNK E., Le Pentateuque en cinq volumes suivis des Haphtaroth avec Targoum Onqelos. Accompagné du commentaire de Rachi, 5 Bde., Paris 1964-1968.

MUNOZ LEÓN D., Dios-Palabra. Memra en los targumím del Pentateuco (Institución San Jerónimo 4), Granada 1974.

--- Gloria de la Shekina en los targumím del Pentateuco, Madrid 1977.

NaOs = neuassyrische Omensammlung (s. 9.6.).

Nbk. = Nebukadnezzar (II.).

Nbpl. = Nabupolassar.

NEUBAUER A., La géographie du Talmud, Paris 1868 (unveränderter Nachdruck Amsterdam 1965).

NEUMANN H., Der Turm zu Babel und andere Zikkuratbauten: Altertum 30 (1984) 183-189.

NEVEU L., Avant Abraham. Genèse I-XI, Angers 1984.

NICKELSBURG G.W.E., Good and Bad Leaders in Pseudo-Philo's *Liber Antiquitatum Biblicarum*, in: DERS./J.J. COLLINS, eds., Ideal Figures in Ancient Judaism. Profiles and Paradigms (Septuagint and Cognate Studies 12), Chico/Cal. 1980, 49-65.

--- Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction, Philadelphia 1981.

NIEBUHR K., Voyage en Arabie & en d'autres Pays circonvoisins, 2 vols., Amsterdam und Utrecht 1776+1780 [die dt. Originalausgabe war mir nicht zugänglich].

NIKIPROWETZKY V., La Troisième Sibylle (Etudes Juives 9), Paris 1970.

--- Le commentaire de l'Ecriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée. Observations philologiques (ALGHJ 11), Leiden 1977.

--- La Sibylle juive et le 'Troisième Livre' des 'Pseudo-Oracles Sibyllins' depuis Charles Alexandre: ANRW II/20.1 (1987) 460-542.

OBERMEYER J., Die Landschaft Babylonien im Zeitalter des Talmuds und des Gaonats. Geographie und Geschichte nach talmudischen, arabischen und anderen Quellen (SGFWJ 30), Frankfurt a.M. 1929.

O'CONNELL R.H., Isaiah xiv 4b-23: Ironic Reversal through Concentric Structure and Mythic Allusion: VT 38 (1988) 407-418.

ODED B., Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire, Wiesbaden 1979.

ODEN R.A., Transformations in Near Eastern Myths. Genesis 1-11 and the Old Babylonian Epic of Atrahasis: Religion 11 (1981) 21-37.

--- Divine Aspirations in Atrahasis and in Gen 1-11: ZAW 93 (1981) 197-216.

DEL OLMO LETE G., Quantity Precision in Ugaritic Administrative Texts (*ṣmd, ḫrṣ, aḫd*): UF 11 (1979) 179-186.

OPPENHEIM A.L., Idiomatic Akkadian: JAOS 51 (1961) 251-271.

--- Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization, Chicago [2]1977.

OPPENHEIMER A., Babylonia Judaica in the Talmudic Period (BTAVO.B 47), Wiesbaden 1983.

OrSib = Oracula Sibyllina (vgl. 3.32., 3.36.).

OrSibAnt = Sibyllenzitat in Flavius Josephus, Ant 1,118 (vgl. 3.35.b).

OTP = CHARLESWORTH J.H., ed., The Old Testament Pseudepigrapha, 2 vols., New York 1983+1985.

OTTLEY R.R., The Book of Isaiah According to the Septuagint (Cod. Alexandrinus), 2 vols., Cambridge 1904+1906.

OUAKNIN M.A./SMILÉVITCH E., Pirqé de Rabbi Eliézer. Leçons de Rabbi Eliézer (Coll. Les Dix Paroles), Lagrasse 1983.

PARET R., Der Koran (Überarbeitete Taschenbuchausgabe), 2 Bde., Stuttgart u.a. 1979.

PARPOLA S., s. SAA I und II.

PARROT A., Ziggurats et Tour de Babel, Paris 1949.

--- La Tour de Babel (CAB 2), Neuchâtel-Paris 1953.

--- Babylone et l'Ancien Testament (CAB 8), Neuchâtel-Paris 1956.

PÉPIN J., Le "challenge" Homère-Moïse aux premiers siècles chrétiens: RSR 29 (1955) 105-122.

--- Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes (Coll. Philosophie de l'Esprit), Paris [2]1976.

PÉREZ FERNANDEZ M., Los capítulos de Rabbí Eliezer. *Pirqê Rabbî 'Elîʿezer*. Versión crítica, introducción y notas (Biblioteca Midrásica 1), Valencia 1984.

PERROT CH., La lecture de la Bible dans la Synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes (Coll. Massorah I/1), Hildesheim 1973.

THE PESHIṬTA INSTITUTE, Genesis [+ M.D. KOSTER, Exodus] (The Old Testament in Syriac According to the Peshiṭta Version I/1), Leiden 1977.

PHILO = COLSON F.H./WHITAKER G.H. et al., Philo. In Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes) (Loeb Classical Library), Cambridge/Mass.-London 1929-1953 (verschiedene unveränderte Nachdrucke).

PHILON = ARNALDEZ R. et al., Les oeuvres de Philon d'Alexandrie. Publiées sous le patronage de l'Université de Lyon, bisher 35 vols., Paris 1961-.

PHILONENKO-SAYAR B., La version slave de l'"Apocalypse de Baruch", in: La littérature intertestamentaire. Colloque de Strasbourg 1983 (Bibliothèques des Centres d'Etudes supérieurs spécialisés), Paris 1985, 89-97.

PICARD J.-C., Apocalypsis Baruchi Graece [+ BROCK S.P., Testamentum Iobi = PVTG 2), Leiden 1967.

--- Observations sur l'Apocalypse grecque de Baruch: Semitica 20 (1970) 77-103.

PIEPKORN A.C., Historical Prism Inscriptions of Ashurbanipal. Vol. I: Editions E, B 1-5, D, and K (AS 5), Chicago 1933.

PLATON = DES PLACES E. et al., Platon. Oeuvres complètes (Collection des Universités de France), 14 vols., Paris 1920-1964 (verschiedene unveränderte Nachdrucke).

POEBEL A., Eine sumerische Inschrift Samsuilunas über die Erbauung der Festung Dur-Samsuiluna: AfO 9 (1933-1934) 241-292.

PONCHIA S., Analogie, metafore e similitudine nelle iscrizioni reali assire: semantica e ideologia: OrAnt 26 (1987) 223-255.

PORTON G., Midrash: Palestinian Jews and the Hebrew Bible in the Graeco-Roman Period, in: ANRW II/19.2 (1979) 103-138.

POWELL M.A., Metrological Notes on the Esagila Tablet and Related Matters: ZA 72 (1982) 106-123.

PRATO G.L., Babilonia fondata dai Giganti. Il significato cosmico di Gen 11,1-9 nella storiografia dello Pseudo-Eupolemo, in: V. COLLADO/E. ZURRO, eds., El misterio della Palabra. Homenaje de sus alumnos al professor D. L.A. SCHOEKEL..., Madrid 1983, 121-146.

PRE = *Pirqê d^eRabbî ʾElîʿezer* (s. HOROWITZ; vgl. FRIEDLANDER; PÉREZ FERNANDEZ).

PW = PAULY's Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft. Neuausgabe begonnen von G. WISSOWA, Stuttgart 1894- [mit dem Vorhergehenden nicht zu verwechseln, da hier immer die Nr. des zitierten Bandes, dort aber nur das zitierte Kapitel angegeben wird].

PROCKSCH O., Die Genesis (KAT 1), Leipzig-Erlangen ${}^{2+3}$1924.

PRU = Palais Royal d'Ugarit, Paris.

DE PURY A., La Tour de Babel et la vocation d'Abraham. Notes exégétiques: EThR 53 (1978) 80-97.

--- éd., Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes (coll. Le Monde de la Bible), Genève 1989.

QUENTIN H., Biblia Sacra. Iuxta Latinam Vulgatam Versionem ad Codicum Fidem... [I:] Librum Genesis ex Interpretatione Sancti Hieronymi..., Romae 1926.

VON RAD G., Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch (BWANT IV/26), Stuttgart 1938 = Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 8), München ^{4}1971, 9-86.

--- Das erste Buch Mose (ATD 2-4), Göttingen ^{3}1967.

--- Theologie des Alten Testaments (EETh 1), 2 Bde., München ^{6}1969+^{6}1975.

RADDAY Y.T., Chiasm in Tora: Linguistica Biblica 19 (1972) 12-23.

RAHLFS A., Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, Stuttgart ^{8}1965.

RAPPAPORT S., Agada und Exegese bei Flavius Josephus (Veröffentlichungen der Oberrabbiner Dr. H.P. Chajes-Preisstiftung an der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien 3), Wien und Frankfurt a.M. 1930.

RAVN O., Der Turm zu Babel. Eine exegetische Studie über Genesis 11,1-9: ZDMG 91 (1937) 352-372.

READE J.E., Ideology and Propaganda in Assyrian Art, in: M.T. LARSEN, ed., Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires (Mesopotamia 7), Copenhagen 1979, 329-343.

--- Narrative Composition in Assyrian Sculpture: BaghM 10 (1979) 52-110.

RENDSBURG G.A., The Redaction of Genesis, Winona Lake/Indiana 1986.

RENDTORFF R., Genesis 8,21 und die Urgeschichte des Jahwisten: KuD 7 (1961) 69-78 = Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 57), München 1975, 188-197.

RENGER J., Neuassyrische Königsinschriften als Genre der Keilschriftliteratur. Zum Stil und zur Kompositionstechnik der Inschriften Sargons II. von Assyrien, in: K. HECKER/W. SOMMERFELD, Hg., Keilschriftliche Literaturen (XXXII. Rencontre Assyriologique Internationale = Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 6), Berlin 1986, 109-128.

RENGSTORF K.H., A Complete Concordance to Flavius Josephus, 4 vols., Leiden 1973-1983.

REVIV H., Early Elements and Late Terminology in the Descriptions of Non-Israelite Cities in the Bible: IEJ 27 (1977) 189-196.

RICH C.J., Memoirs = Narrative of a Journey to the Site of Babylon in 1811 (...). Memoir on the Ruins of Babylon. Remarks on the Topography of Ancient Babylon by Major RENNELL in Reference to the Memoir. Second Memoir on the Ruins in Reference to Major RENNELL's Remarks. With a Narrative of a Journey to Persepolis, edited by his [i.e. RICH's] widow, London 1839.

RICHTER H.-F., Zur Urgeschichte des Jahwisten: BN 34 (1986) 39-57.

RICHTER W., Urgeschichte und Hoftheologie: BZ 10 (1966) 96-105.

RlA = E. EBELING/B. MEISSNER/D.O. EDZARD u.a., Hg., Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie, Berlin-New York 1932-.

ROCHBERG-HALTON F., ed., Language, Literature, and History. Philological and Historical Studies presented to E. REINER (AOS 67), New Haven/ Conn. 1987.

ROOT M.C., The King and Kingship in Achaemenid Art. Essays on the Creation of an Iconography of Empire (Acta Iranica 19 = III/9), Leiden 1979.

ROSE M., Der Ausschliesslichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und Volksfrömmigkeit in der späteren Königszeit (BWANT 106), Stuttgart u.a. 1975.

--- Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke (AThANT 67), Zürich 1981.

--- La croissance du corpus historiographique de la Bible – une proposition: RThPh 118 (1986) 217-236.

ROSENBERG A., Hg., Der babylonische Turm. Aufbruch ins Masslose (Reihe Doppelpunkt), München 1975.

ROSS A.P., The Dispersion of the Nations in Genesis 11:1-9: Bibliotheca Sacra 138 (1981) 119-138.

ROST P., Die Keilschrifttexte Tiglat-Pilesers III. nach den Papierabklatschen und Originalen des Britischen Museums, 2 Bde., Leipzig 1893.

Rs. = Rückseite (verso).

RTAT = W. BEYERLIN, Hg., Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament (ATD Erg.bd. 1), Göttingen 1975.

RUPPERT L., "Urgeschichte" oder Urgeschehen? Zur Interpretation von Gen. 1-11: MThZ 30 (1979) 19-32.

--- Das Buch Genesis. Teil I: Kap. 1-25,18 (Geistliche Schriftlesung 6/1), Düsseldorf [2]1984.

--- "Machen wir uns einen Namen..." (Gen 11,4). Zur Anthropologie der vorpriesterschriftlichen Urgeschichte, in: R. MOSIS/L. RUPPERT, Hg., Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie, Freiburg-Basel-Wien 1989, 28-45.

RUPRECHT E., Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der einzelnen Elemente von Genesis 12,2-3: VT 29 (1979) 444-464.

SAA I = S. PARPOLA, The Correspondence of Sargon II, Part I: Letters from Assyria and the West (State Archives of Assyria 1), Helsinki 1987.

SAA II = S. PARPOLA/K. WATANABE, Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths (State Archives of Assyria 2), Helsinki 1988.

SAA III = A. LIVINGSTONE, Court Poetry and Literary Miscellanea (State Archives of Assyria 3), Helsinki 1989.

SAAB = State Archives of Assyria Bulletin, Padova.

SALONEN A., Die Ziegeleien im alten Mesopotamien (AASF B.171), Helsinki 1972.

Sam = Samaritanischer Pentateuch (s. VON GALL).

SamAn = Samaritanischer Anonymus (vgl. 3.31.).

SARI I = J.S. COOPER, Sumerian and Akkadian Royal Inscriptions. Vol. I: Presargonic Inscriptions (American Oriental Society Translation Series 1), New Haven/Conn. 1986.

SARNA N.M., Understanding Genesis (The Heritage of Biblical Israel 1), New York 1966.

SASSON J.M., The "Tower of Babel" as a Clue to the Redactional Structuring of the Primeval History (Gen. 1-11:9), in: G. RENDSBURG et al., eds., The Bible World. Essays in Honor of C.H. GORDON, New York 1980, 211-219.

--- *Reḥōvōt ʿîr*: RB 90 (1983) 93-96.

SAUNERON S., La différenciation des languages d'après la tradition égyptienne: BIFAO 60 (1960) 31-41.

SAUER G., Jesus Sirach (JSHRZ III/5), Gütersloh 1981.

SCHARBERT J., Genesis 1-11 (Die Neue Echter Bibel 5), Würzburg 1983.

SCHMID H., Ergebnisse einer Grabung am Kernmassiv der Zikkurat in Babylon: BaghM 12 (1981) 87-137.

SCHMID H.H., Auf der Suche nach neuen Perspektiven für die Pentateuchforschung: VT.S 32 (1981) 375-394.

SCHMIDT L., Überlegungen zum Jahwisten: EvTh 37 (1977) 230-247.

SCHMIDT W.H., Ein Theologe in salomonischer Zeit? Plädoyer für den Jahwisten: BZ 25 (1981) 82-102.

SCHNABEL P., Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur, Leipzig 1923 (unveränderter Nachdruck Hildesheim 1968).

SCHRAMM W., Einleitung in die assyrischen Königsinschriften. 2. Teil: 934-722 v.Chr. (Handbuch der Orientalistik I. Erg.bd. V/1,2), Leiden 1973.

SCHREINER J., Das 4. Buch Esra (JSHRZ V/4), Gütersloh 1981.

SCHÜRER E., The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135). A New English Version Revised and Edited by G. VERMES/F. MILLAR/M. GOODMAN, 3 vols., Edinburgh 1973-1986.

SCHÜTZINGER H., Ursprung und Entwicklung der arabischen Abraham-Nimrod-Legende (BOS 11), Bonn 1961.

SCHWAB M., Le Talmud de Jérusalem. Traduit pour la première fois en français, 6 vols., Paris o.J. (unveränderter Nachdruck Mayenne 1969).

SCHWANTES M., La ciudad y la torre. Un estudio de Génesis 11:1 a 9: Cristianismo y Sociedad 19/69f (1981) 95-101.

--- A Cidade e a Torre (Gn 11.1-9). Exercicios hermenêuticos: Estudios Teológicos. Orgão quadrimestral editado pela Faculdade de Teologia da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil 21/2 (1981) 75-106.

SCHWEIZER H., Literarkritik: TThQ 168 (1988) 23-43.

SEEBASS H., Zur geistigen Welt des sog. Jahwisten: BN 4 (1977) 39-47.

SEELIGMANN I.L., The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of its Problems (MVEOL 9), Leiden 1948.

SEGAL A.F., Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and Their Environment, in: ANRW II/23.2 (1980) 1333-1394.

VAN SETERS J., The Primeval Histories of Greece and Israel Compared: ZAW 100 (1988) 1-22.

SEYBOLD K., Der Turmbau zu Babel. Zur Entstehung von Genesis XI 1-9: VT 26 (1976) 453-479.

Sg. = Sargon (II.).

SHINAN A., "The Language of the Sanctuary" in the Aramaic Targums to the Pentateuch: BetM 66/3 (1976) 472-477.

--- The Aggadah in the Aramaic Targums to the Pentateuch, 2 vols., Jerusalem 1979.

--- The "Palestinian" Targums. Repetitions, Internal Unity, Contradictions: JJS 36 (1985) 72-87.

SIDERSKY D., Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les Vies des Prophètes, Paris 1933.

SIEVERNICH G./BUDDE H., Hg., Europa und der Orient. 800-1900, Berlin 1989.

SJÖBERG Å., Der Mondgott Nanna-Suen, Uppsala 1960.

--- /BERGMANN E., The Collection of the Sumerian Temple Hymns [TCS 3], Locust Valley/N.Y. 1969.

SKINNER J., Genesis. A Critical and Exegetical Commentary (ICC), Edinburgh [3]1930.

SMEND R., Die Entstehung des Alten Testaments (ThW 1), Stuttgart u.a. 1978, [3]1984.

VON SODEN W., Rez. WETZEL/WEISSBACH, Hauptheiligtum: GGA 200 (1938) 516-526.

--- Zur Esangilainschrift Nabupolassars: ZA 45 (1939) 78-81.

--- Neue Bruchstücke zur sechsten und siebenten Tafel des Weltschöpfungsepos *Enūma eliš*: ZA 47 (1942) 1-26.

--- Herrscher im Alten Orient (Verständliche Wissenschaft 54), Berlin 1954.

--- Rez. BORST, Der Turmbau von Babel: BiOr 16 (1959) 129-133.

--- Religiöse Unsicherheit, Säkularisierungstendenzen und Aberglaube zur Zeit der Sargoniden, in: Studia Biblica et Orientalia...Vol. III: Oriens Antiquus (AnBib 12), Roma 1959, 356-367.

VON SODEN W., Etemenanki vor Asarhaddon nach der Erzählung vom Turmbau zu Babel und dem Erra-Mythos: UF 3 (1971) 253-263 = DERS., Bibel und Alter Orient. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament (BZAW 162), Berlin-New York 1985, 134-147.

--- Verschlüsselte Kritik an Salomo in der Urgeschichte des Jahwisten?: WdO 7 (1974) 228-240 = DERS., Bibel und Alter Orient 174-186.

--- Konflikte und ihre Bewältigung in babylonischen Schöpfungs- und Fluterzählungen. Mit einer Teilübersetzung des Atramhasis-Mythos: MDOG 111 (1979) 1-33.

--- Zum hebräischen Wörterbuch: UF 13 (1982) 157-164 = DERS., Bibel und Alter Orient 195-205.

--- Reflektierte und konstruierte Mythen in Babylonien und Assyrien, in: Studia Orientalia (Memoriae Jussi ARO dedicata) 55 (1984) 147-157.

--- s. AHw.

SOLLBERGER E., Samsu-ilūna's Bilingual Inscriptions C and D: RA 63 (1969) 29-43.

SPEISER E.A., Word Plays on the Creation Epic's Version of the Founding of Babylon: Or. 25 (1955-1956) 317-323 = DERS., Oriental and Biblical Studies. Collected Writings, Philadelphia 1967, 53-61.

--- Genesis. Translated with an Introduction and Notes (AncB), New York 1964.

SPERBER A., The Bible in Aramaic. Based on Old Manuscripts and Printed Texts, 4 vols., Leiden 1959-1973.

SPEYER H., Die biblischen Erzählungen im Qoran, Hildesheim-New York ^{3}1971.

SPIECKERMANN H., Juda unter Assur in der Sargonidenzeit (FRLANT 129), Göttingen 1982.

SPOERRI W., Untersuchungen zur babylonischen Urgeschichte des Berossos und zu den Turmbau-Sibyllina (unveröffentl. Habil.), Hamburg 1961.

SPRONK K., Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East (AOAT 219), Kevelaer und Neukirchen-Vluyn 1986.

STARR I., The Place of the Historical Omens in the System of Apodoses: BiOr 43 (1986) 628-642.

STECK O.H., Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967.

--- Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Gen 2,4b-3,24 (BSt 60), Neukirchen-Vluyn 1970 = DERS., Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien (ThB 70), München 1982, 9-116.

--- Genesis 12,1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten, in: H.W. WOLFF, Hg., Probleme biblischer Theologie (FS G. VON RAD), München 1971, 525-554 = DERS., Wahrnehmungen Gottes 117-148.

STEIN E., Philo und der Midrasch. Philos Schilderung der Gestalten des Pentateuch verglichen mit der des Midrasch (BZAW 57), Giessen 1931.

STEMBERGER G., s. (STRACK H.L./)STEMBERGER G.

STERN M., Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Edited with Introduction, Translations and Commentary (Fontes ad Res Judaicas Spectantes 1-3), 3 vols., Jerusalem 1976-1984.

STONE M.E., ed., Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus (Compendium Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum II/2), Assen und Philadelphia 1984.

STRABO = H.L. JONES, The Geography of Strabo (Loeb Classical Library), 8 vols., Cambridge/Mass. - London 1917-1932 (verschiedene unveränderte Nachdrucke).

STRACK H.L., Einleitung in Talmud und Midrasch, München [6]1976.

(---/) BILLERBECK P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 6 Bde., München [6]1974.

(---/) STEMBERGER G., Einleitung in Talmud und Midrasch, München [7]1982.

STRUS A., Nomen – Omen. La stylistique sonore des noms propres dans le Pentateuque (An Bib 80), Rome 1978.

--- La poétique sonore des récits de la Genèse: Bib. 60 (1979) 1-22.

Syr = Pešiṭta (s. THE PESHITTA INSTITUTE).

TADMOR H., The Campaigns of Sargon II of Assur: A Chronological-Historical Study: JCS 12 (1958) 22-40.77-100.

--- Assyria and the West. The Ninth Century and its Aftermath, in: H. GOEDICKE/J.J.M. ROBERTS, eds., Unity and Diversity. Essays in the History, Literature and Religion of the Ancient Near East, Baltimore-London 1975, 36-48.

--- The Aramaization of Assyria: Aspects of Western Impact, in: H.-J. NISSEN/J. RENGER, Hg., Mesopotamien und seine Nachbarn (XXV. Rencontre Assyriologique Internationale = Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 1), Berlin 1982, Teil 2, 449-470.

TALLQVIST K.L., Akkadische Götterepitheta (StOr 7), Helsinki 1938.

TanB = Midrasch Tanchuma ed. BUBER (vgl. BIETENHARD).

TESTA E., La dottrina teologica sulla "generazione della secessione". Contribuo alla storia della esegesi su Gen. 10,1-11,26: LibAn 21 (1971) 33-53.

TgF = Fragmententargume (s. KLEIN).

TgJ = Targum Jerušalmi I = Targum Pseudo-Jonathan (s. CLARKE; GINSBURGER; vgl. LE DÉAUT).

TgN = Targum Neofiti I (s. DIEZ MACHO; vgl. LE DEAUT).

TgO = Targum Onqelos (s. ABERBACH/GROSSFELD; SPERBER).

THAT = E. JENNI/C. WESTERMANN, Hg., Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, 2 Bde., München und Zürich 1971+1976.

THEODOR J./ALBECK CH., Bereschit Rabba mit kritischem Apparat und Kommentar, 3 Bde., Jerusalem [2]1965.

THOMPSON TH.L., The Origin Tradition of Ancient Israel. I: The Literary Formation of Genesis and Exodus 1-23 (JSOT Suppl. 55), Sheffield 1987.

THOMSON R.W., Moses Khorenatsʿi. History of the Armenians. Translation and Commentary on the Literary Sources (HATS 4), Cambridge/Mass.-London [2]1980.

THOMPSON TH.L., The Origin Tradition of Ancient Israel. The Literary Formation of Genesis and Exodus 1-23 (JSOT Suppl. 55), Sheffield 1988.

THUREAU-DANGIN F., Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften (Vorderasiatische Bibliothek I/1), Leipzig 1907 (unveränderter Nachdruck 1972).

--- Iaḫdunlim, roi de Ḫana: RA 33 (1936) 49-54.

--- Dunand M., Til-Barsib (BAH 23), Paris 1936.

ThWAT = G.J. BOTTERWECK/H. RINGGREN u.a., Hg., Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, bisher 5 Bde., Stuttgart u.a. 1970-.

ThWNT = G. KITTEL/G. FRIEDRICH u.a., Hg., Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 10 Bde., Stuttgart u.a. 1933-1979.

Tn. = Tukulti-Ninurta (I.).

TO = A. CAQUOT/M. SZNYCER/A. HERDNER, Textes ougaritiques. I: Mythes et légendes. Introduction, traduction, commentaire (LAPO 7), Paris 1974.

Tp. = Tiglatpileser (I., III.).

TRE = G. KRAUSE/G. MÜLLER et al., Hg., Theologische Realenzyklopädie, Berlin-New York 1974-.

TRISOGLIO F., Filone alessandrino e l'esegesi cristiana. Contributo alla conoscenza dell'influsso esercitato da Filone sul IV secolo, specificatamente in Gregorio di Nazianzo: ANRW II/21.1 (1984) 588-730.

TROIANO M.S., L'episodo della torre di Babele (Gen 11,1-9) e la questione della pluralità delle lingue presso alcuni Padri: Studi storico-religiose 5 (1981) 69-84.

TUAT = O. KAISER, Hg., Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Gütersloh 1982-.

TURDEANU E., Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament (SVTP 5), Leiden 1981.

UEHLINGER CH., Das Image der Grossmächte. Altvorderasiatische Herrschaftsikonographie und Altes Testament. Assyrer, Perser, Israel: BiKi 40 (1985) 165-172.

--- "Zeichne eine Stadt...und belagere sie!" Bild und Wort in einer Zeichenhandlung Ezechiels gegen Jerusalem (Ez 4f), in: M. KÜCHLER/CH. UEHLINGER, Hg., Jerusalem. Texte - Steine - Bilder (FS H. + O. KEEL-LEU) (NTOA 6), Freiburg Schweiz und Göttingen 1987, 111-200.

UNGER E., Der Turm zu Babel: ZAW 45 (1927) 162-171.

--- Babylon. Die heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier, Berlin-Leipzig 1931.

URBACH E.E., The Sages. Their Concepts and Beliefs (Publications of the Perry Foundation in the Hebrew University of Jerusalem), 2 vols., Jerusalem [2]1979.

UT = C.H. GORDON, Ugaritic Textbook (AnOr 38), Rome 1965.

VANDERKAM J.C., Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees (HSM 14), Missoula/Mont. 1977.

VATTIONI F., Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriaca, Napoli 1968.

VAWTER B., On Genesis. A New Reading, New York 1977.

VERMES G., Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies (StPB 4), Leiden 1961.

VERMEYLEN J., Du prophète Isaïe à l'apocalyptique. Isaïe, I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël (Université catholique de Louvain. Collection des dissertations IV/2), 2 tomes, Paris 1977.

VetLat = Vetus Latina (s. FISCHER).

Vg = Vulgata (s. QUENTIN; WEBER).

VORLÄNDER H., Die Entstehungszeit des jehowistischen Geschichtswerkes (EHS 23), Frankfurt a.M. u.a. 1978.

Vs. = Vorderseite (recto).

WA = M. LUTHER, Werke. Kritische Gesamtausgabe, 95 Bde., Weimar 1883-1983 (z.T. unveränderter Nachdruck Graz 1964) [zit. als Weimarer Ausgabe].

WACHOLDER B.Z., Pseudo-Eupolemus' Two Greek Fragments on the Life of Abraham: HUCA 34 (1963) 83-113.

WALLIS G., Die Stadt in den Überlieferungen der Genesis: ZAW 78 (1966) 133-148.

WALTER N., Zu Pseudo-Eupolemos: Klio 43-45 (1965) 282-290.

--- Zur Überlieferung einiger Reste früher jüdisch-hellenistischer Literatur bei Josephus, Clemens und Euseb, in: F.L. CROSS, ed., Studia Patristica VII/1 (TU 92), Berlin 1966, 314-320.

--- Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker (JSHRZ I/2), Gütersloh 1980.

WALTON J.H., The Tower of Babel (Phil. Diss. Hebrew Union College - Jewish Institute of Religion), Cincinnati 1981 [= University Microfilms International, Ann Arbor/Mich., no. 8126935].

WASCHKE E.-J., Untersuchungen zum Menschenbild der Urgeschichte. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Theologie (Theologische Arbeiten 43), Berlin 1984.

--- Mythos als Strukturelement und Denkkategorie biblischer Urgeschichte: Theologische Versuche 16 (1986) 9-22.

Wb. = A. ERMAN/H. GRAPOW, Wörterbuch der ägyptischen Sprache, 12 Bde., Berlin [4]1982.

WCh = Weidner Chronik (ABC Nr. 19; s. 9.6.).

WEBER R., Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem. T. I: Genesis-Psalmi, Stuttgart [2]1975.

WEIL G., Biblische Legenden der Muselmänner. Aus arabischen Quellen zusammengetragen und mit jüdischen Sagen verglichen, Frankfurt a.M. 1845.

WEIMAR P., Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch (BZAW 146), Berlin-New York 1977.

--- Struktur und Komposition der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung: BN 23 (1984) 81-134; 24 (1985) 138-162.

WEINBERG W., Language Consciousness in the Old Testament: ZAW 92 (1980) 185-204.

WEINFELD M., Deuteronomy and the Deuteronomic School, Oxford [2]1983.

WEISSBACH F.H., Die Keilinschriften der Achämeniden (Vorderasiatische Bibliothek [3]), Leipzig 1911 (unveränderter Nachdruck 1968).

--- Zu den Inschriften der Säle im Palaste Sargon's II. von Assyrien: ZDMG 72 (1918) 161-185.

WELLHAUSEN J., Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin [4]1963.

WENHAM G.J., Genesis 1-15 (Word Biblical Commentary 1), Waco/Texas 1987.

WESTERMANN C., Arten der Erzählung in der Genesis, in: DERS., Forschungen am Alten Testament. Gesammelte Studien (ThB 24), München 1964, 9-91.

--- Genesis 1-11 (BK.AT I/1), Neukirchen-Vluyn 1974.

--- Genesis 1-11 (EdF 7), Darmstadt [3]1972.

--- Genesis 12-50 (BK.AT I/2), Neukirchen-Vluyn 1981.

WETZEL F./WEISSBACH F.H., Das Hauptheiligtum des Marduk in Babylon, Esagila und Etemenanki (WVDOG 59), Leipzig 1938.

WEVERS J.W., Genesis (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum vol. I), Göttingen 1974.

--- Text History of the Greek Genesis (AAWG.PH III/81 = MSU 11), Göttingen 1974.

WEWERS G.A., Sanhedrin. Gerichtshof (Übersetzung des Talmud Yerushalmi IV/4), Tübingen 1981.

WHYBRAY R.N., The Making of the Pentateuch. A Methodological Study (JSOT Suppl. 53), Sheffield 1988.

WILDBERGER H., Jesaja 13-27 (BK X/2), Neukirchen-Vluyn 1978.

WINCKLER H., Die Keilschrifttexte Sargons nach den Papierabklatschen und Originalen, 2 Bde., Leipzig 1889.

--- Altorientalische Forschungen, 3 Reihen, Leipzig 1893-1905.

WINSTON D./DILLON J., Two Treatises of Philo of Alexandria. A Commentary on De Gigantibus and Quod Deus Sit Immutabilis (Brown Judaic Srudies 25), Chico/Cal. 1983.

WISEMAN D.J., Nebuchadrezzar and Babylon (The Schweich Lectures of the British Academy 1983), Oxford 1985.

WOJCIECHOWSKI M., The First People's Sin in the Description of Gen 11,1-8: CoTh 51, fasc. specialis (1981) 91-100.

WOLFF H.W., Das Kerygma des Jahwisten: EvTh 24 (1964) 73-98 = DERS., Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 22), München [2]1973, 345-373.

WONNEBERGER R., Leitfaden zur Biblia Hebraica Stuttgartensia, Göttingen 1984.

VAN DER WOUDE A.S., Gibt es eine Theologie des Jahwe-Namens im Deuteronomium?, in: Übersetzung und Deutung. Studien zu dem Alten Testament und seiner Umwelt (FS A.R. HULST), Nijkerk 1977, 204-210.

WRIGHT A.R., The Literary Genre Midrash: CBQ 28 (1966) 105-138.417-457.

WÜNSCHE A., Der Midrasch Kohelet (Bibliotheca Rabbinica I/1), Leipzig 1880 (unveränderter Nachdruck Hildesheim 1967).

--- Der Midrasch Bereschit Rabba. Das ist die haggadische Auslegung der Genesis (Bibliotheca Rabbinica I/2), Leipzig 1881 (unveränderter Nachdruck Hildesheim 1967).

--- Der Midrasch Bemidbar Rabba. Das ist die haggadische Auslegung des Vierten Buches Mose (Bibliotheca Rabbinica IV/1), Leipzig 1883-1885 (unveränderter Nachdruck Hildesheim 1967).

WÜRTHWEIN E., Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica, Stuttgart [5]1988.

YARBRO COLLINS A., Numerical Symbolism in Jewish and Early Christian Apocalyptic Literature: ANRW II/21.2 (1984) 1221-1287.

YEE G.A., The Anatomy of Biblical Parody. The Dirge Form in 2 Samuel 1 and Isaiah 14: CBQ 50 (1988) 565-586.

Z. = Zeile.

ZACCAGNINI C., The Enemy in the Neo-Assyrian Royal Inscriptions. The "Ethnographic" Description, in: H.J. NISSEN/J. RENGER, Hg., Mesopotamien und seine Nachbarn. Politische und kulturelle Wechselbeziehungen im Alten Vorderasien vom 4. bis 1. Jahrtausend v. Chr. (XXV. Rencontre Assyriologique Internationale = Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 1), Berlin 1982, Teil 2, 409-424.

ZADOK R., The Origin of the Name Shinar: ZA 74 (1984) 240-244.

ZAPLETAL V., Der Turmbau von Babel Gn 11,1-9: BZ 14 (1917) 301-304.

ZENGER E., Jahwe, Abraham und das Heil aller Völker. Ein Paradigma zum Thema Exklusivität und Universalismus des Heils, in: W. KASPER, Hg., Absolutheit des Christentums (QD 79), Freiburg-Basel-Wien 1977, 39-62.

--- Wo steht die Pentateuchforschung heute? Ein kritischer Bericht über zwei wichtige neuere Publikationen: BZ 24 (1980) 101-116.

--- Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise: ThRev 78 (1982) 353-362.

--- Beobachtungen zu Komposition und Theologie der jahwistischen Urgeschichte, in: KATHOLISCHES BIBELWERK E.V., Hg., Dynamik im Wort. Lehre von der Bibel, Leben aus der Bibel (FS KATHOLISCHES BIBELWERK), Stuttgart 1983, 35-54.

--- Der Gott Jahwe im Spannungsfeld von Politik und Kult: ThRev 82 (1986) 441-450.

ZIEGLER J., Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias (Alttestamentliche Abhandlungen 12/3), Münster i.W. 1934.

ZIMMERLI W., 1. Mose 1-11. Die Urgeschichte (ZBK 1), Zürich ^{3}1967.

Indices

A. Stellenregister (Auswahl)

1. Biblische Schriften

2. Altorientalische Texte

3. Altägyptische Texte

4. Frühjüdische Literatur

5. Rabbinische Literatur

6. Gr.-röm. Schriftsteller

7. Altkirchliche Literatur

8. Mittelalterliche Quellen

B. WORTREGISTER

Hebräisch

Aramäisch

Sumerisch

Akkadisch

Ugaritisch

Griechisch

Lateinisch

Arabisch

C. SACHREGISTER

D. AUTORENREGISTER (AUSWAHL)

Namen von Herausgebern, Übersetzern, Bearbeitern von Quellentexten sind in der Regel nicht verzeichnet.

Literargeschichtliche

<table>
<tr><td></td><td>I</td><td>II</td><td>III</td><td>IV</td></tr>
<tr><td>1</td><td colspan="4">('Es war einmal':)?</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="4">Die ganze Erde (war) eine (gleiche) Rede</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td colspan="3">und einerlei (gleiche) Wörter.</td></tr>
<tr><td>2</td><td></td><td></td><td colspan="2">(Und) als sie von Osten her aufgebrochen waren,</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td colspan="2">fanden sie eine Ebene im Land Schinear</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td colspan="2">und liessen sich dort nieder.</td></tr>
<tr><td>3</td><td colspan="4">Da sprachen sie zueinander:</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td colspan="3">"Wohlan!</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td colspan="3">Ziegeln wir Ziegel und brennen wir zu Brand!"</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td colspan="3">Und es 'diente' ihnen der Ziegel als Stein,</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td colspan="3">und das Bitumen 'diente' ihnen als Mörtel.</td></tr>
<tr><td>4</td><td></td><td colspan="3">Da sprachen sie:</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="4">"Wohlan!</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="4">Bauen wir uns Stadt und Zitadelle,</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="4">und deren Haupt/Spitze am Himmel,</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="4">und machen wir uns (so) einen Namen,</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td></td><td>dass wir nicht zerstreut werden über die ganze Erdfläche.</td></tr>
<tr><td>5</td><td colspan="4">Da stieg JHWH herab,</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="4">um die Stadt und die Zitadelle anzuschauen,</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="4">welche die Menschen bauten.</td></tr>
<tr><td>6</td><td colspan="4">Da sprach JHWH:</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="4">"Da! - ein (einziges) Volk, und eine (gleiche) Rede (ist) ihnen allen (gemeinsam).</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="4">Und dies (ist) der Anfang (ihres) Tuns.</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="4">Nun aber:</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="4">Nicht wird ihnen unausführbar bleiben,</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="4">was alles sie zu tun planen.</td></tr>
<tr><td>7</td><td colspan="4">Wohlan!</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="4">Steigen wir hinab und vermengen wir dort ihre Rede</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="4">dass nicht (mehr) versteht einer die Rede des andern.</td></tr>
<tr><td>8</td><td></td><td></td><td></td><td>Da zerstreute JHWH sie von dort her über die ganze Erdfläche.</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="4">Da hörten sie auf, die Stadt zu bauen.</td></tr>
<tr><td>9</td><td></td><td colspan="3">Darum nennt man ihren Namen Babel,</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td colspan="3">denn dort vermengte JHWH die Rede der ganzen Erde,</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td></td><td>und von dort her zerstreute JHWH sie über die ganze Erdfläche.</td></tr>
</table>

Synopse zu Gen 11,1-9

IV	III	II	I	
			וַיְהִי	α a 1
			כָל־הָאָרֶץ שָׂפָה אֶחָת	β
		וּדְבָרִים אֲחָדִים׃		b
	וַיְהִי בְּנָסְעָם מִקֶּדֶם			a 2
	וַיִּמְצְאוּ בִקְעָה בְּאֶרֶץ שִׁנְעָר			α b
	וַיֵּשְׁבוּ שָׁם׃			β
			וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ	α a 3
		הָבָה		β
		נִלְבְּנָה לְבֵנִים וְנִשְׂרְפָה לִשְׂרֵפָה		βγ
		וַתְּהִי לָהֶם הַלְּבֵנָה לְאָבֶן		α b
		וְהַחֵמָר הָיָה לָהֶם לַחֹמֶר׃		β
		וַיֹּאמְרוּ		α a 4
			הָבָה ׀	β
			נִבְנֶה־לָּנוּ עִיר וּמִגְדָּל	
			וְרֹאשׁוֹ בַשָּׁמַיִם	γ
			וְנַעֲשֶׂה־לָּנוּ שֵׁם	δ
פֶּן־נָפוּץ עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ׃				b
			וַיֵּרֶד יְהוָה	α a 5
			לִרְאֹת אֶת־הָעִיר וְאֶת־הַמִּגְדָּל	β
			אֲשֶׁר בָּנוּ בְּנֵי הָאָדָם׃	b
			וַיֹּאמֶר יְהוָה	α a 6
			הֵן עַם אֶחָד וְשָׂפָה אַחַת לְכֻלָּם	βγ
			וְזֶה הַחִלָּם לַעֲשׂוֹת	δ
			וְעַתָּה	α b
			לֹא־יִבָּצֵר מֵהֶם	
			כֹּל אֲשֶׁר יָזְמוּ לַעֲשׂוֹת׃	β
			הָבָה	α a 7
			נֵרְדָה וְנָבְלָה שָׁם שְׂפָתָם	αβ
			אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמְעוּ אִישׁ שְׂפַת רֵעֵהוּ׃	b
וַיָּפֶץ יְהוָה אֹתָם מִשָּׁם עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ				a 8
			וַיַּחְדְּלוּ לִבְנֹת הָעִיר׃	b
		עַל־כֵּן קָרָא שְׁמָהּ בָּבֶל		α a 9
		כִּי־שָׁם בָּלַל יְהוָה שְׂפַת כָּל־הָאָרֶץ		β
וּמִשָּׁם הֱפִיצָם יְהוָה עַל־פְּנֵי כָּל־הָאָרֶץ׃				b

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Bd. 1 OTTO RICKENBACHER: *Weisheitsperikopen bei Ben Sira.* X–214–15* Seiten. 1973. Vergriffen.

Bd. 2 FRANZ SCHNIDER: *Jesus der Prophet.* 298 Seiten. 1973. Vergriffen.

Bd. 3 PAUL ZINGG: *Das Wachsen der Kirche.* Beiträge zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie. 345 Seiten. 1974. Vergriffen.

Bd. 4 KARL JAROŠ: *Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion.* 294 Seiten, 12 Abbildungen. 1982. 2. verbesserte und überarbeitete Auflage.

Bd. 5 OTHMAR KEEL: *Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament.* Ikonographische Studien zu Jos 8, 18–26; Ex 17, 8–13; 2 Kön 13, 14–19 und 1 Kön 22, 11. 232 Seiten, 78 Abbildungen. 1974. Vergriffen.

Bd. 6 VITUS HUONDER: *Israel Sohn Gottes.* Zur Deutung eines alttestamentlichen Themas in der jüdischen Exegese des Mittelalters. 231 Seiten. 1975.

Bd. 7 RAINER SCHMITT: *Exodus und Passa. Ihr Zusammenhang im Alten Testament.* 124 Seiten. 1982. 2. neubearbeitete Auflage.

Bd. 8 ADRIAN SCHENKER: *Hexaplarische Psalmenbruchstücke.* Die hexaplarischen Psalmenfragmente der Handschriften Vaticanus graecus 752 und Canonicianus graecus 62. Einleitung, Ausgabe, Erläuterung. XXVIII–446 Seiten. 1975.

Bd. 9 BEAT ZUBER: *Vier Studien zu den Ursprüngen Israels.* Die Sinaifrage und Probleme der Volks- und Traditionsbildung. 152 Seiten. 1976. Vergriffen.

Bd. 10 EDUARDO ARENS: *The* ΗΛΘΟΝ-*Sayings in the Synoptic Tradition.* A Historico-critical Investigation. 370 Seiten. 1976.

Bd. 11 KARL JAROŠ: *Sichem.* Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie, mit besonderer Berücksichtigung von Jos 24. 280 Seiten, 193 Abbildungen. 1976.

Bd. 11a KARL JAROŠ/BRIGITTE DECKERT: *Studien zur Sichem-Area.* 81 Seiten, 23 Abbildungen. 1977.

Bd. 12 WALTER BÜHLMANN: *Vom rechten Reden und Schweigen.* Studien zu Proverbien 10–31. 371 Seiten. 1976.

Bd. 13 IVO MEYER: *Jeremia und die falschen Propheten.* 155 Seiten. 1977.

Bd. 14 OTHMAR KEEL: *Vögel als Boten.* Studien zu Ps 68, 12–14, Gen 8, 6–12, Koh 10, 20 und dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten. – Mit einem Beitrag von Urs Winter zu Ps 56, 1 und zur Ikonographie der Göttin mit der Taube. 164 Seiten, 44 Abbildungen. 1977.

Bd. 15 MARIE-LOUISE GUBLER: *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu.* Eine motivgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung. XVI–424 Seiten. 1977. Vergriffen.

Bd. 16 JEAN ZUMSTEIN: *La condition du croyant dans l'Evangile selon Matthieu.* 467 pages. 1977. Epuisé.

Bd. 17 FRANZ SCHNIDER: *Die verlorenen Söhne.* Strukturanalytische und historisch-kritische Untersuchungen zu Lk 15. 105 Seiten. 1977.

Bd. 18 HEINRICH VALENTIN: *Aaron.* Eine Studie zur vor-priesterschriftlichen Aaron-Überlieferung. VIII–441 Seiten. 1978.

Bd. 19 MASSÉO CALOZ: *Etude sur la LXX origénienne du Psautier.* Les relations entre les leçons des Psaumes du Manuscrit Coislin 44, les Fragments des Hexaples et le texte du Psautier Gallican. 480 pages. 1978.

Bd. 20 RAPHAEL GIVEON: *The Impact of Egypt on Canaan.* Iconographical and Related Studies. 156 Seiten, 73 Abbildungen. 1978.

Bd. 21 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament.* XXV–419 pages. 1978. Vergriffen.

Bd. 22/1 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire.* Tome I: p. 1–524. 1978. Epuisé.

Bd. 22/2 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire.* Tome II: p. 525–980. 1978. Epuisé.

Bd. 22/3 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire.* Supplément. 698 pages. 1982.

Bd. 23 BRIAN M. NOLAN: *The Royal Son of God.* The Christology of Matthew 1–2 in the Setting of the Gospel. 282 Seiten. 1979.

Bd. 24 KLAUS KIESOW: *Exodustexte im Jesajabuch.* Literarkritische und motivgeschichtliche Analysen. 221 Seiten. 1979. Vergriffen.

Bd. 25/1 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band I. Ausführliche Handschriftenbeschreibung. Edition mit deutscher Parallel-Übersetzung. Hermeneutischer Anhang zur gnostischen Interpretation der Oden Salomos in der Pistis Sophia. XI–237 Seiten. 1979.

Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.

Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.

Bd. 25/3 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.

Bd. 26 MAX KÜCHLER: *Frühjüdische Weisheitstraditionen.* Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens. 703 Seiten. 1979. Vergriffen.

Bd. 27 JOSEF M. OESCH: *Petucha und Setuma.* Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des Alten Testaments. XX–392–37* Seiten. 1979.

Bd. 28 ERIK HORNUNG / OTHMAR KEEL (Herausgeber): *Studien zu altägyptischen Lebenslehren.* 394 Seiten. 1979.

Bd. 29 HERMANN ALEXANDER SCHLÖGL: *Der Gott Tatenen.* Nach Texten und Bildern des Neuen Reiches. 216 Seiten, 14 Abbildungen. 1980.

Bd. 30 JOHANN JAKOB STAMM: *Beiträge zur Hebräischen und Altorientalischen Namenkunde.* XVI–264 Seiten. 1980.

Bd. 31 HELMUT UTZSCHNEIDER: *Hosea - Prophet vor dem Ende.* Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie. 260 Seiten. 1980.

Bd. 32 PETER WEIMAR: *Die Berufung des Mose.* Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2, 23–5, 5. 402 Seiten. 1980.

Bd. 33 OTHMAR KEEL: *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes.* Im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs. 163 Seiten, 141 Abbildungen. 1980.

Bd. 34 PIERRE AUFFRET: *Hymnes d'Egypte et d'Israël.* Etudes de structures littéraires. 316 pages, 1 illustration. 1981.

Bd. 35 ARIE VAN DER KOOIJ: *Die alten Textzeugen des Jesajabuches.* Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments. 388 Seiten. 1981.

Bd. 36 CARMEL McCARTHY: *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament.* 280 Seiten. 1981.

Bd. 37 BARBARA L. BEGELSBACHER-FISCHER: *Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches im Spiegel der Privatgräber der IV. und V. Dynastie.* 336 Seiten. 1981.

Bd. 38 MÉLANGES DOMINIQUE BARTHÉLEMY. *Etudes bibliques offertes à l'occasion de son 60e anniversaire.* Edités par Pierre Casetti, Othmar Keel et Adrian Schenker. 724 pages, 31 illustrations. 1981.

Bd. 39 ANDRÉ LEMAIRE: *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël.* 142 pages, 14 illustrations. 1981.

Bd. 40 JOSEPH HENNINGER: *Arabica Sacra.* Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire religieuse de l'Arabie et de ses régions limitrophes. 347 Seiten. 1981.

Bd. 41 DANIEL VON ALLMEN: *La famille de Dieu.* La symbolique familiale dans le paulinisme. LXVII–330 pages, 27 planches. 1981.

Bd. 42 ADRIAN SCHENKER: *Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids.* Eine Interpretation von 2 Sam 24. 92 Seiten. 1982.

Bd. 43 PAUL DESELAERS: *Das Buch Tobit.* Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie. 532 Seiten + Übersetzung 16 Seiten. 1982.

Bd. 44 PIERRE CASETTI: *Gibt es ein Leben vor dem Tod?* Eine Auslegung von Psalm 49. 315 Seiten. 1982.

Bd. 45 FRANK-LOTHAR HOSSFELD: *Der Dekalog.* Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen. 308 Seiten. 1982. Vergriffen.

Bd. 46 ERIK HORNUNG: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh.* Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1982. Vergriffen.

Bd. 47 PIERRE CHERIX: *Le Concept de Notre Grande Puissance (CG VI, 4).* Texte, remarques philologiques, traduction et notes. XIV–95 pages. 1982.

Bd. 48 JAN ASSMANN/WALTER BURKERT/FRITZ STOLZ: *Funktionen und Leistungen des Mythos.* Drei altorientalische Beispiele. 118 Seiten, 17 Abbildungen. 1982. Vergriffen.

Bd. 49 PIERRE AUFFRET: *La sagesse a bâti sa maison.* Etudes de structures littéraires dans l'Ancien Testament et spécialement dans les psaumes. 580 pages. 1982.

Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982.

Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.

Bd. 51 JAN ASSMANN: *Re und Amun.* Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie. XII–309 Seiten. 1983.

Bd. 52 MIRIAM LICHTHEIM: *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context.* A Study of Demotic Instructions. X–240 Seiten. 1983.

Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin.* Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen. 1987. 2. Auflage. Mit einem Nachwort zur 2. Auflage.

Bd. 54 PAUL MAIBERGER: *Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiproblem.* Worauf beruht die Identifizierung des Ǧabal Mūsā mit dem Sinai? 189 Seiten, 13 Tafeln. 1984.

Bd. 55 PETER FREI/KLAUS KOCH: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich.* 119 Seiten, 17 Abbildungen. 1984. Vergriffen. Neuauflage in Vorbereitung

Bd. 56 HANS-PETER MÜLLER: *Vergleich und Metapher im Hohenlied.* 59 Seiten. 1984.

Bd. 57 STEPHEN PISANO: *Additions or Omissions in the Books of Samuel.* The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts. XIV–295 Seiten. 1984.

Bd. 58 ODO CAMPONOVO: *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den Frühjüdischen Schriften.* XVI–492 Seiten. 1984.

Bd. 59 JAMES KARL HOFFMEIER: *Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt.* The Term *ḎSR,* with Special Reference to Dynasties I–XX. XXIV–281 Seiten, 24 Figures. 1985.

Bd. 60 CHRISTIAN HERRMANN: *Formen für ägyptische Fayencen.* Katalog der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz und einer Privatsammlung. XXVIII-199 Seiten. 1985.

Bd. 61 HELMUT ENGEL: *Die Susanna-Erzählung.* Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodition-Bearbeitung. 205 Seiten + Anhang 11 Seiten. 1985.

Bd. 62 ERNST KUTSCH: *Die chronologischen Daten des Ezechielbuches.* 82 Seiten. 1985.

Bd. 63 MANFRED HUTTER: *Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt.* Literar- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu «Nergal und Ereškigal». VIII–187 Seiten. 1985.

Bd. 64 HELGA WEIPPERT/KLAUS SEYBOLD/MANFRED WEIPPERT: *Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien.* IX–93 Seiten. 1985.

Bd. 65 ABDEL-AZIZ FAHMY SADEK: *Contribution à l'étude de l'Amdouat.* Les variantes tardives du Livre de l'Amdouat dans les papyrus du Musée du Caire. XVI–400 pages, 175 illustrations. 1985.

Bd. 66 HANS-PETER STÄHLI: *Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testamentes.* X–60 Seiten. 1985.

Bd. 67 OTHMAR KEEL / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band I. 115 Seiten, 103 Abbildungen. 1985.

Bd. 68 WALTER BEYERLIN: *Weisheitliche Vergewisserung mit Bezug auf den Zionskult.* Studien zum 125. Psalm. 96 Seiten. 1985.

Bd. 69 RAPHAEL VENTURA: *Living in a City of the Dead.* A Selection of Topographical and Administrative Terms in the Documents of the Theban Necropolis. XII–232 Seiten. 1986.

Bd. 70 CLEMENS LOCHER: *Die Ehre einer Frau in Israel.* Exegetische und rechtsvergleichende Studien zu Dtn 22, 13–21. XVIII–464 Seiten. 1986.

Bd. 71 HANS-PETER MATHYS: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.* Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). XIV–196 Seiten. 1986. Vergriffen. Neuauflage in Vorbereitung.

Bd. 72 FRIEDRICH ABITZ: *Ramses III. in den Gräbern seiner Söhne.* 156 Seiten, 31 Abbildungen. 1986.

Bd. 73 DOMINIQUE BARTHÉLEMY/DAVID W. GOODING/JOHAN LUST/EMANUEL TOV: *The Story of David and Goliath.* 160 Seiten. 1986.

Bd. 74 SILVIA SCHROER: *In Israel gab es Bilder.* Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament. XVI–553 Seiten, 146 Abbildungen. 1987.

Bd. 75 ALAN R. SCHULMAN: *Ceremonial Execution and Public Rewards.* Some Historical Scenes on New Kingdom Private Stelae. 296 Seiten, 41 Abbildungen. 1987.

Bd. 76 JOŽE KRAŠOVEC: *La justice (Ṣdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne.* 456 pages. 1988.

Bd. 77 HELMUT UTZSCHNEIDER: *Das Heiligtum und das Gesetz.* Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ez 25–40; Lev 8–9). XIV–326 Seiten. 1988.

Bd. 78 BERNARD GOSSE: *Isaie 13,1-14,23.* Dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations. 308 pages. 1988.

Bd. 79 INKE W. SCHUMACHER: *Der Gott Sopdu - Der Herr der Fremdländer.* XVI–364 Seiten, 6 Abbildungen. 1988.

Bd. 80 HELLMUT BRUNNER: *Das hörende Herz.* Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens. Herausgegeben von Wolfgang Röllig. 449 Seiten, 55 Abbildungen. 1988.

Bd. 81 WALTER BEYERLIN: *Bleilot, Brecheisen oder was sonst?* Revision einer Amos-Vision. 68 Seiten. 1988.

Bd. 82 MANFRED HUTTER: *Behexung, Entsühnung und Heilung.* Das Ritual der Tunnawiya für ein Königspaar aus mittelhethitischer Zeit (KBo XXI 1 – KUB IX 34 – KBo XXI 6). 186 Seiten. 1988.

Bd. 83 RAPHAEL GIVEON: *Scarabs from Recent Excavations in Israel.* 114 Seiten, 9 Tafeln. 1988.

Bd. 84 MIRIAM LICHTHEIM: *Ancient Egyptian Autobiographies chiefly of the Middle Kingdom.* A Study and an Anthology. 200 Seiten, 10 Seiten Abbildungen. 1988.

Bd. 85 ECKART OTTO: *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im «Bundesbuch».* Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen. 220 Seiten. 1989.

Bd. 86 ANDRZEJ NIWIŃSKI: *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C.* 488 Seiten, 80 Seiten Tafeln. 1989.

Bd. 87 URSULA SEIDL: *Die babylonischen Kudurru-Reliefs.* Symbole mesopotamischer Gottheiten. 236 Seiten, 33 Tafeln und 2 Tabellen. 1989.

Bd. 88 OTHMAR KEEL/HILDI KEEL-LEU/SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band II. 364 Seiten, 652 Abbildungen. 1989.

Bd. 89 FRIEDRICH ABITZ: *Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI.* 202 Seiten, 39 Abbildungen. 1989.

Bd. 90 JOSEPH HENNINGER SVD: *Arabica varia.* Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire culturelle de l'Arabie et de ses régions limitrophes. 504 Seiten. 1989.

Bd. 91 GEORG FISCHER: *Jahwe unser Gott.* Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex. 3–4). 276 Seiten. 1989.

Bd. 92 MARK A. O'BRIEN: *The Deuteronomistic History Hypothesis:* A Reassessment. 340 Seiten. 1989.

Bd. 93 WALTER BEYERLIN: *Reflexe der Amosvisionen im Jeremiabuch.* 120 Seiten. 1989.

Bd. 94 ENZO CORTESE: *Josua 13-21.* Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk. 136 Seiten. 1990.

Bd. 95 ERIK HORNUNG (Herausgeber): *Zum Bild Ägyptens im Mittelalter und in der Renaissance. Comment se représente-t-on l'Egypte au Moyen Age et à la Renaissance.* 268 Seiten. 1990.

Bd. 96 ANDRÉ WIESE: *Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten.* 264 Seiten. 1990.

Bd. 97 WOLFGANG ZWICKEL: *Räucherkult und Räuchergeräte.* Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament. 372 Seiten. 1990.

Bd. 98 AARON SCHART: *Mose und Israel im Konflikt.* Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen. 296 Seiten. 1990.

Bd. 99 THOMAS RÖMER: *Israels Väter.* Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition. 664 Seiten. 1990.

Bd. 100 OTHMAR KEEL/MENAKHEM SHUVAL/CHRISTOPH UEHLINGER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band III. Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop. 456 Seiten. 1990.

Bd. 101 CHRISTOPH UEHLINGER: *Weltreich und «eine Rede».* Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11, 1-9). 654 Seiten. 1990.

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

Zum vorliegenden Buch:

Das exegetische Verständnis von Gen 11,1-9 steht im Banne eines Symbols, des 'Turmbaus zu Babel'. Der erste Teil der vorliegenden Arbeit bietet deshalb einen Abriss der Interpretationsgeschichte: Wie ist das eingängige Konglomerat aus Archäologie und Theologie entstanden, dem zufolge Gen 11,1-9 eine vom Bau einer babylonischen *Ziqqurrat* handelnde Erzählung über die widergöttliche *Hybris* der Menschen darstellen soll?
Der zweite Teil setzt bei Semantik und Motivkritik an und bietet eine neue Interpretation der Erzählung vor dem Hintergrund *altorientalischer Weltherrschaftsrhetorik*. Entscheidend dafür ist die Beobachtung, dass das Motiv der «einen Rede» sich in Kombination mit anderen Motiven von Gen 11,1-9 (Baumotiv, «Namenmachen», «ein Volk») in assyrischen Königsinschriften findet, besonders profiliert in Inschriften Sargons II., die vom Bau seiner neuen Hauptstadt Dur-Sarrukin handeln. Die kompositions- und literarkritisch rekonstruierbare Grundschicht von Gen 11,1-9* kann vor diesem Hintergrund als Reflexionserzählung angesichts des mit Sargons Schlachtentod gescheiterten Baus von Dur-Sarrukin verstanden werden. Ihr Thema ist die Verhinderung eines weltherrschaftlichen Bauprojekts durch JHWH, womit (concretum pro abstracto) ein israelitisch-judäischer Verfasser gleichzeitig eine für Zeitgenossen unmissverständliche Kritik an Weltherrschaftsansprüchen überhaupt anmeldet.
Angesichts der gigantischen Baumassnahmen Nebukadnezzars II. in Babylon ist die Erzählung in exilischer Zeit im Rahmen einer satirischen relecture auf die Hauptstadt des neuen Grossreichs übertragen worden. Durch den Einbau in die vor-'priesterschriftliche' Urgeschichte wurde daraus dann eine Episode der Frühgeschichte der Menschheit. Aber noch in persischer Zeit hat eine letzte Bearbeitung die Erzählung 'politisch-theologisch' verstanden, als Ätiologie einer positiv durch Sprachen- und Völkervielfalt gekennzeichneten Weltordnung.

English Summary

Exegetical interpretations of Gen. 11:1-9 are heavily influenced by a powerful symbol: the «Tower of Babel». Part A of the present study offers an overwiew of the history of interpretation: Where lie the roots of the common understanding of Gen. 11:1-9 as a text that allegedly deals with the construction of a Mesopotamian *ziggurrat* by *hybris*-driven humanity? While the *ziggurrat* hypothesis ultimately rests on a local tradition of Babylonian Jews, Christian theological doctrine draws on the negative image of sinful «Babylon» in apocalyptical literature.

Part B starts with an evaluation of structural and literary-critical studies of Gen. 11:1-9. A combination of literary and redactional analysis allows the hypothetical reconstruction of a four-stage literary history ('re-lecture') of the text. The study of semantics and motives offers a new approach to the story against the background of Ancient Near Eastern, especially Assyrian kingship ideology and rhetorics. The motive of «single speech» is followed up from Old Babylonian to Neo-Assyrian sources where it combines with other motives such as city building, setting up of a name, unifying a people, motives that are equally significant in Gen. 11:1-9. Given the fact that this constellation of motives takes special prominence in royal inscriptions of king Sargon II dealing with the construction of his new capital Dur-Sarrukin, given the fact that this capital («city and citadel») was abandoned unfinished after the king's death in battle, the 'original text' of Gen. 11:1-9* should be interpreted as a 'constructed myth' written in Judah around 700 B.C. and reflecting on YHWH's intervention against an imperial building project.

Facing the even more gigantic building projects of Nebuchadnezzar II in Babylon, the story has been re-written towards the end of the exile to become a satirical narrative on this pretentious capital. Again several motives of the story echoe the rhetoric of royal inscriptions. Somewhat later (but only then!) it was appended to the Primeval History and became a story about an episode of the early history of mankind. However, even in this latest stage of Torah redaction, Gen. 11:1-9 did not lose its political signifcance: in the Persian period, a last redactor harmonized it with its context (especially the Table of Nation in Gen. 10), re-reading it – wholly in line with Achaemenid imperial ideology – as a positive etiology of the great number of different peoples and human languages.